مكتبتنا العربية

شعبان سنة ١٣٦٩

مجلة المجمع

تصدر شهريا عن مجمع

مكتبتنا العربية

مجلة الأزهر

المجلد الثامن عشر

رئيس التحرير
الدكتور محمد عبد الله شاهين
الأستاذ بكلية أصول الدين

الاشتراك السنوي
٤٠ نصف والسودان
٥٠ خارج القطر المصري

ثمن العدد ٤٠ مليما

إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية والمعاهد الدينية بالقاهرة

مطبعة الأزهر

مكتبتنا العربية

فهرس

المجلد الثامن عشر

		صفحة
...	« حضرة صاحب العزة مدير الجلة	٦٨٩
...	« فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الساتر	٦٩٤
...	« « « «	٦٩٩
...	« « « الدكتور محمد غلاب	٧٠٣
...	« فضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين	٧٠١
...	« « « عادل عرجون	٧١٥
...	« « « منصور رجب	٧٢٧
...	« « « عبد الجواد رمضان	٧٣٣
...	« « « محمد على النجار	٧٣٩
...	« حضرة الأستاذ عبد زايد	٧٤٧
...	«	٧٥٥
...	«	٧٥٧
...	« فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الرحمن	٧٥٩
...	«	٧٦٣
...	«	٧٦٨
...	«	٧٧٣
...	«	٧٧٨
...	«	٧٨٣
...	«	٧٨٨
...	«	٧٩٣

مکتبتنا العربية

مكتبتنا العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

النواميس الوجودية
والارادة الالهية

خلق الله الانسان ومنحه من الخصائص العقلية والفكرية بما مكنه من البحث والنظر والاستقراء والاستدلال ، وحفظ ما يحصله من ذلك وتعديته لغيره . بقى على هذه الحال آمادا طويلة استجمع فيها كثيرا مما يختص بحفظ وجوده ، وترقية وسائله . فلما اكتشفت أخذ يدون كل ما يعلمه فوُجد العلم ، ولكن على حالة ساذجة مشوشة ، وما زال يترقى ويتهذب حتى نبغت أمم أوتيت بسطة من العيش ، فانقطعت منها للعلم جماعات عملت على ترتيبه وتبويبه وتفصيل مسائله ، وجعله صالحا لأن يلقن لطلابه ممن أرادوا أن يتمحضوا لخدمته .

كان العلم إلى ذلك العهد مختلطا بالفلسفة ، ولم يشعر الانسان بضرورة الفصل بينهما إلا بعد أن أدرك الخلاف الجوهرى بين غايتيهما . فبقى العلماء أحقابا طوالا يكتفون بجمع المشاهدات دون أن يعنوا بتلمس العلاقات المشتركة بينها ، فكان ما يجمعون منها تتخلله آراء لا تمت الى الواقع بسبب ، ومن هنا اندس إلى العلم كثير مما ليس منه فى شىء ، ولا يمكن التدليل عليه بعمل محسوس .

فلما نبغ (بيكون) فى القرن السابع عشر ووضع الدستور العلمى الذى قرر فيه : « أن كل ما لا يمكن التدليل عليه بعمل محسوس لا يجوز أن يعتبر علما » ، واتضح فى جملة ما اعتبر من العلم معارف لا يمكن إقامة الدليل المحسوس عليها ، اضطر العلماء إلى إخراج كل ما كان من هذا القبيل من حظيرة العلم ، واعتبارها آراء علمية تحت التحقيق .

هذا التمحيص العلمى أدى إلى تقوية جميع الوسائل التى تميز بين ما هو علم وما هو رأى ، ومن ضمن هذه الوسائل ربط الحوادث الوجودية بالنواميس الأزلية الثابتة المولدة لها ، فما هى هذه النواميس ؟

مكتبتنا العربية

النواميس هى القوى الثابتة التى تلازم المادة وتدفعها لأن تتشكل وتتنوع لتوليد الكائنات الأرضية على نظام مقرر ، وتهيمن على جميع أطوارها ، فتكوّن موجودات متكاملة متكاملة ؛ ولا يقف سلطانها عند حدود العالم المادى وحده ، بل يمتد إلى العلاقات المتبادلة بين الكائنات ، والقوى المعنوية الملازمة لتلك الكائنات ومنها الانسان نفسه .

إن إدراك الانسان للنواميس أمر ذاتى وتجريدى ووقعى فى آن واحد ، فهو ذاتى لأن الانسان اهتدى إليه بذاته ؛ وتجريدى لأنه حاصل مجموع حوادث عامة كثيرة ، جردها الانسان منها بالنظر والاستدلال ؛ ووقعى لأنه حقيقة لا يمكن النزاع فيها كما لا يمكن النزاع فى تلك الحوادث ذاتها .

فى العالم المحسوس ظواهر وخواص لا تحصى ، ينتج من تركيبها وتآلفها جميع ما هو واقع من الحوادث الطبيعية والاجتماعية والنفسية . هذه الظواهر ليست بشىء سوى تلك الخواص فى حالة تأثير على محل الانسان وغيره من الكائنات المدركة ، لتتحدد فيه الصور المحسوسة . وقد عرف عن مقابلات شتى للحوادث بعضها ببعض ، أن فى تعاقب وتجمع تلك الخواص العامة التى تولد الحوادث العالمية نظاما مقررا . هذا النظام نفسه هو الذى تسير عليه الطبيعة المعنوية أمرها بإرادة الخالق له الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى . ولقد عثرت هذه النواميس عامة لأن آثارها متشابهة فى جميع الأحوال وجميع الأمكنة ، وأبدية لأنها لا تتغير بتأثير أى مؤثر فى أى زمن من الأزمان .

هذا هو رأى العلم والفلسفة منذ قرون ، ولا شك أنه قد ازداد تأكيدا فى القرون الثلاثة الأخيرة مكانا أوسع مما كان .

كان لشيوع هذا القول فى العلم والفلسفة أثر خطير فى إيمان المؤمنين ؛ فقد استخدمته الفلسفة المادية فى التشكيك فى وجود الحكمة الإلهية المدبرة ، وهى عناية لا يتردى فيها إلا من لا بصائر لهم ، وكانوا من أعلم العالمين بشأن وجود النظام العام فى الكون ، وتعيينه لقوى مبسطة على انفراده ، لا ينفى وجود إرادة إلهية أزلية أبدعته على هذه الصورة ؛ فهل كانوا يريدون أن يكون الكون على حالة غير ثابتة ولا مستقرة حتى يسوغ لهم أن يقرروا أن له فيه

مكتبتنا العربية

يديره على مايشاء ؟ ألايكونون ، لوكان الحال على هذا المنوال ، أول من يرفعون عقائرهم قائلين : لو كان للكون إله حكيم لكانت لحوادثه قوانين ثابتة لا يعتريها الانحراف ، لتكون الكائنات على نظم ثابتة يصلح معها وجودها ونظامها ، ويقوم على تلك النظم الثابتة علم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ويبقى ثروة مستمرة أبد الآبدين .

فى هذه الفترة الطويلة من الزمن تأدى العلماء الدائبون على اكتشاف أسرار الوجود الى مدركات تدحض قول الملحدين ، وتصحح فهم معنى النواميس التى يعتمد عليها فى زعزعة إيمان المؤمنين . ولو كان هؤلاء العلماء المصححون للفهم من الكتاب الصادين لما عبأنا بأقوالهم ، ولكنهم من رتبة مكتشفى النواميس ، منهم الأستاذ الكبير (اميل بوترو) Emile Boutroux المتوفى سنة (١٩٢١) فقد قال فى كتابه (إمكان النواميس الطبيعية) فى طبعته الثامنة الصادرة فى سنة (١٩١٥) ما يأتى :

« من الخطأ أن نقول بأن النواميس هى التى تدير الحوادث الطبيعية ، فهى لم تكن موجودة قبل الكائنات ، ولكن الكائنات هى التى اقتضتها ، فهى لا تدل على غير العلاقات المشتقة من طبائعها »

ثم قال : « فالعلم يرى فى كل مكان بجانب الدوام والثبوت ، وهى الحالة التى تنفى كل شك فى ثبات النواميس ، تغيراً وارتقاء وانحطاطا ، وهو يقضى بتغيرها ، وليس هذا فى النواميس الجزئية ، ولكن فى النواميس الكلية التى تجمع تلك النواميس »

ثم قال : « ولكن كان هذا النظام العالى (يريد نظام العالم) مما يمكن أن يوجد إذ كان الشذوذ المطلق هو الناموس السائد فى الكون ، وكان الأصل الذى مؤداه لايتلاشى شىء ولا يتجدد شىء ساريا بدقة فى الكائنات ؟ أكانت توجد فى العالم قيم متفاوتة ، أى صفات ومزايا بعضها أرجح من بعض ؟ أكان يوجد ترق وتكمل إذ ثمرت قوة ثابتة واحدة ؟

ثم قال : « الانسان فى علاقاته مع العالم لم يك بمتفرج ساذج ليس عليه إلا أن يقنع بالأشياء كما تحدث بمقتضى القوة الواجبة ؛ ولكنه يستطيع أن

مكتبتنا العربية

يعمل ويطبع المادة بطابعه الخاص ، ويستخدم نواميس ليحدث أعمالا أرق من أعمالها ، فسموه على الكائنات ليس بالقول المجازى ، أو الوهمى المتولد عن الجهل ، وليس هو بالشعور العقيم بوجود قيمة مالية وهمية . فان سموه هذا يدل عليه سلطانه العقلى على غيره من الكائنات ، وقدرته على إحالتها على درجات متفاوتة الى ما يوافق أفكاره » .

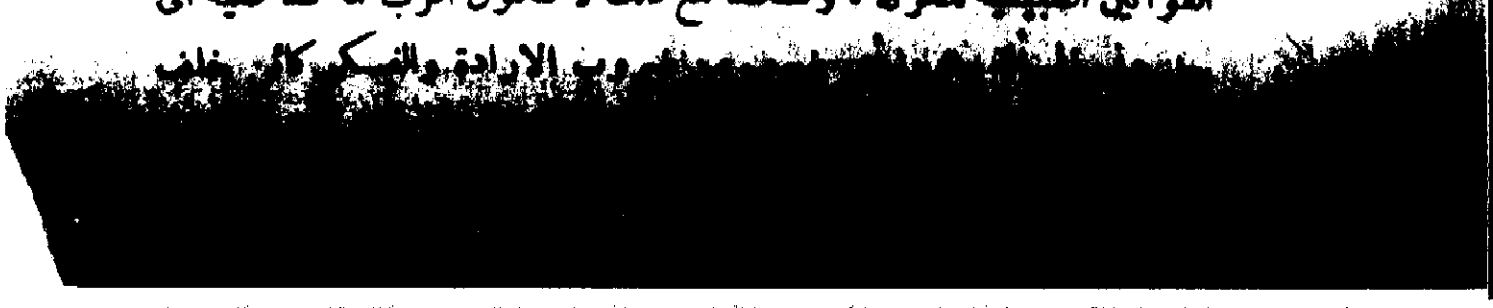
وقال أيضا : « إن وجود الانسان ، وهو كائن شاعر بذاته ، لا يمكن تفسيره بمحض فعل النواميس الطبيعية والفيزيولوجية . فان وجوده وأعماله تقتضى من الطبيعة إحداث تغييرات لا تستطيع إحداثها »

وقال العلامة (وليم كروكس) وهو أشهر كيماوى القرن العشرين وعضو بالمجمع العلمى البريطانى فى خطبة له ، وهى موجودة فى مجموعة خطبه صفحة ٨:

«متى امتحنا من قرب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية ، نبدأ بادراك الى أى حد تنحصر هذه النتائج أو كما نسميها النواميس فى دائرة نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم . أما أنا فان عدم اعتمادى على رأس مالى العلمى قد بلغ حدا بعيدا جدا . فقد تقبض هذا النسيج العنكبوتى للعلم ، كما عبر عنه بعض المؤلفين ، حتى لم يبق منه إلا كرية حقيرة تكاد لا تدرك» . فانظر الى أى حد بلغ الأدب لدى العلماء حتى أصبحوا يخشون التهجم على الاثبات أو النفى ، وقابل بينهم وبين من لا يصلحون أن يكونوا من تلاميذهم ، فى جرأتهم على قول ما ليس لهم به علم ؟

وقد عاود الأستاذ كروكس الكلام فى هذا الموضوع فى خطبة له أخرى نشرت فى مجموعة خطبه صفحة ٣٦ فقال :

« إن ما نسميه ناموسا طبيعيا هو فى حقيقته وجه من وجوه الاتجاه الذى يعمل على موجبه شكل من أشكال القوة . ونحن نستطيع أن نعلل الحركات الذرية كما نعلل حركات الاجرام السماوية ، ونستطيع أن نستكشف جميع القوانين الطبيعية للحركة ، ولكننا مع ذلك لا نكون أقرب مما كنا عليه الى



مكتبتنا العربية

هى العلة العاملة التى تؤثر من وراء حجاب ؟ وأى ازدواج من الارادة والفكر يقـود الحركة الآلية الصرفة للذرات خارجة عن النواميس الطبيعية ، بحيث يحملها على تكوين هذا العالم المادى الذى نعيش فيه ؟ »

الى هذا الحـد وصل التفكير العلمى فى النواميس التى كان يتوكأ عليها الماديون لنفى وجود الخالق القدير ، وهو تحول أنتج أعظم الآثار فى الانتاج الفلسفى الحديث ؛ ويؤلمنا أنه لم يصل خبره الى الذين يلقون القول على عواهنه من مقـلدى الماديين عندنا فيحاولون أن ينشئوا جيلا من اللادينيين « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » .

هذا وقد نبه الحق جل وعز المسلمين فيما أوحاه إليهم من الحـكمة الى هذا الموضـوع الجلل ، فـكشف لهم فى كتابه الـكريم بأن لله سننا لا تتخلف ليستهدوا بها فى تطوراتهم الاجتماعية ، فقال : « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » . وأكد سبحانه هذه الحقيقة العلمية فقال تعالى : « فهل ينظرون إلا سنة الاولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

وبين فى آيات أخرى أن حكمته تعالى اقتضت أن يكون نظام الخليقة شاملا لجميع موجوداتها ليكون ذلك لهم نبراسا يهتدون به فى محاولاتهم ، فلايتوهموا أن الأمور تجرى على حالة من الفوضى لا ضابط لها ، فلا يعتدوا فى مطالبهم ، ولا يستعجلوا الحوادث قبل أن تتهيأ عواملها لهم ، فقال جل شأنه : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » وقال : « وإن من شىء إلا عندنا خـزائنه ، وما ننزله إلا بقدر معلوم » .

هذا كله وجه من وجوه الحـكمة القرآنية التى أتاحها الله للآخذين بدينه ليتزنوا فى محاولاتهم ، ويتئدوا فى تدبير أمورهم ، ويتحـروا السنن الالهية فى بناء وجودهم . وكل هذه الآيات مُثل عليا لم يهتد إليها العلم إلا بعد قرون لا تحصى من التفكير والنظر ، أوحيت الى هذه الأمة ليجعل منها آية للامم ؟

محمد فريد وجدى

مكتبتنا العربية

النساء فى العهد النبوى

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد المباركى
المدرس بالأزهر

—

عن أبى سعيد الخُدرى رضى الله عنه قال : « قالت النساء للنبى صلى الله عليه وسلم : غلَبنا عليك الرجال ، فاجعل لنا يوما من نفسك ؛ فوعدهن يوما لقيهن فيه ، فوعظهن وأمرهن ؛ فكان فيما قال لهن : ما منكن امرأة تُقدّم ثلاثة من ولدها إلا كان لها حجابا من النار . فقالت امرأة : واثنين ؟ فقال : واثنين » . رواه الشيخان .

* * *

قالت النساء : فى رواية مسلم أنهن كن من نساء الأنصار ، والقائلة إحداهن ، ولعلها كانت أكبرهن سنا أو شأنا ، ولرضاهن كلهن نسب القول إليهن .

غلبنا عليك الرجال : زاحمونا عليك فلم يكادوا يتركون لنا وقتا معك ، تعلمنا فيه مما علمك الله (١) .

ولدها : الولد يشمل الذكر والأنثى ، والصغير والكبير ، والمفرد والجمع .

إلا كان : أى هذا التقديم المفهوم من « تقدم » وفى رواية « إلا كانوا » أى هؤلاء الثلاثة ، وفى رواية ثالثة « إلا كن » أى هؤلاء الأنفس ، أو النسمات .

---

(١) نتحدث فى شرح الحديث إجمالا وتفصيلا برواياته المختلفة ، قصدا إلى الجمع والافادة وخير مافسر الوارد ، الوارد .

مكتبتنا العربية

فقالت مرأة : هي أم سليم الأنصارية والدة أنس خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقيل أم مبشر ، وقيل أم أيمن ، ولا مانع أن تكون كل سألت . ويروى القول عن كل .

* * *

هذه صحيفة من الصحف الخوالد ، من تاريخ النساء فى صدر الاسلام ، أحببت أن أعرضها على نسائنا فى هذا العصر ، عسى أن يجدن فيها عظة بليغة ينتفعن بها ، أو حكمة رشيدة يستضئن بنورها . وإنهن لواجدات إن شاء الله ، متى أصغين القلب ، وألقين السمع ، وقام ولياؤهن بما فرض الله من تعليمهن وإرشادهن .

لم تكن حياة النساء فى العصر الأول كحياتهن فى هذا العصر ، مضطربة حائرة ، أو متبذلة ساخرة ؛ بل كانت إلى الفطرة أقرب ، وإلى الطهر أدنى . ولم يكن يمنعهن الحياء الذى يتحلين به ، والحياء من الايمان ، أن يتفقهن فى الدين ، ويسألن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه عما جهلن منه ؛ ولم تكن رغبتهن البالغة بحقوق الزوج والبيت والولد ، لتحول بينهن وبين المنافسة فى الهدى والخير ، والمسارعة إلى المثوبة والبر ، ابتغاء رضوان الله ورسوله .

فمن يوم لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يارسول الله ، غلبنا عليك الرجال ، فاستأثروا بك ، وذهبوا بحديثك ، فاختر لنا يوما من تلقاء نفسك نأتيك فيه ، فتعظنا بمواعظ الله ، وتعلمنا مما علمك الله ؛ فقال : موعدكن بيت فلانة يوم كذا وكذا فاجتمعن فيه .

أدب فى الخطاب ، وكرم فى الجواب ، وحرص على الوفاء ، رغبةً فى العلم والتعليم ، ورجاوة للفقه فى الدين . وهذا بعض ما كان منه ومنهن ، صلوات الله عليه ، ورضوان الله عنهن .

* * *

اجتمعن فى الموعد المضروب ، حتى جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمدنه وعلمهن ، وتخير من الحديث ماهن أحوج اليه ، وماهو أمسّ بهن ،

مكتبتنا العربية

وأزكى لهن . وكذلك الداعى إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة ، يحدث كل أحد بما هو أصلح له وأجدر به».

واقتصر أبو سعيد رضى الله عنه على تلك البشارة العظيمة التى سنذكرها بعدُ ، ولم يبين لنا ماذا أمرهن به فى هذا اليوم ؟ إما لعنايته بهذه البشارة وجليل شأنها عند الناس ولا سيما النساء ، وإما لأنه لم يبلغه ما وجه إليهن النبى صلى الله عليه وسلم من أمر . ومن يتتبع عظاته للنساء صلوات الله عليه يطمئن إلى أنه أمرهن ، فيما أمرهن ، بالصدقة . جبراً لنقصهن ، وتطهيراً لقلوبهن ، وتكفيراً لسيئاتهن . على أن أبا سعيد نفسه هو الذى روى عنه الشيخان أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج فى أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء ، فقال : يا معشر النساء تصدقن ، فانى أريتكن أكثر أهل النار ، فقلن وبمَ يا رسول الله ؟ قال : تكثرن اللعن وتكفرن العشير (١) ؛ ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدكن ! قلن : وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله ؟ قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن بلى ؛ قال فذلك من نقصان عقلها ، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن بلى ؛ قال فذلك من نقصان دينها . وفى رواية لمسلم عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما أنه قال : تصدقن فان أكثركن حطب جهنم ؛ لأنكن تكثرن الشكاة وتكفرن العشير ؛ فجعلن يتصدقن من حليهن يلقين فى ثوب بلال من أقرطتهن [٢] وخواتمهن .

ولا يعيب المرأةَ أن يكون النقص فى أصل تكوينها وخلقتها ، لأنها لايد لها فيه ، وإنما هو لحكمة عالية أرادها العليم الحكيم ، ليكتب على الرجل ولايتها ورعايتها ، وبذل الجهد فى إكرامها والاحسان اليها ؛ ومن أجل ذلك لم يحملها مالا طاقة لها به ، بل نهاها أن تتعاطى مالا تحسنه من كل مالا يتفق مع جبلتها وتكوينها . وقلما وليت أمرا ليس من شأنها إلا باءت هى وأنصارها

(١) المعاشر والمخالط ولاسيما الزوج .

(٢) القرط : ما يعلق فى شحمة الاذن ، ذهبا كان أو غيره ، وجمعه قراط كرماح والاقرطة جمع الجمع .

مكتبتنا العربية

بخسران مقيم ، وخزى أليم ! على أنها إذا تأملت فى هذا النقص وجدته من نعم الله عليها ، ورحمته بها إذ رفع عنها إصرا لاتقوم به ، ووزرا لا تحمله ، وقد يعوضها الله بصالح الأعمال ما تسبق به كثيرا من الرجال .

بقى الكلام على البشارة التى بشرهن بها النبى صلى الله عليه وسلم ، وهى أن من أصيبت فى ثلاثة من أولادها فصبرت عند الصدمة الأولى واحتسبت راضية بقضاء الله وقدره ، فقد ضمن الله لها الجنة ، ووقاها عذاب النار .

واشترط بعض العلماء أن يكونوا صغارا لم يبلغوا الحلم ، أخذا مما رواه البخارى عن أنس رضى الله عنه ، قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ما من الناس من مسلم يتوفى له ثلاثة لم يبلغوا الحنث (١) إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم » لأن الرحمة بالصغير أعظم ، والمحبة له أكثر ؛ ولكن لايخفى أن المصيبة فى الكبير أفضع ، والفجيعة فيه أفظع ، والآمال به أعلق ، فان لم يفق الصغير فى المثوبة فلا أقل من أن يساويه .

طمعت النساء فى فضل الله ، فسألن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما أكثر تساؤلهن فى مثل هذا المقام ، أيكون هذا الفضل لمن أصيبت فى اثنين ؟ فأجابهن صلوات الله عليه بأنه ثابت كذلك لمن فجعت فى اثنين . بل أخرج الطبرانى فى الأوسط من حديث جابر بن سمرة مرفوعا « من دفن ثلاثة فصبر عليهم واحتسب وجبت له الجنة ، فقالت أم أيمن : أواثنين ؟ فقال : واثنين ، فقالت : وواحدا ؟ فسكت ، ثم قال وواحداً » . ولا عجب فى هذا عند من يعلم أن لا حرج على فضل الله عز وجل ، وكيف ؟ وقد روى البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله تعالى ما لعبدى المؤمن عندى جزاء إذا قبضت صفيه من أهل الدنيا ثم احتسبه إلا الجنة » . ففى هذا بشارة شاملة لكل من أصيب فى عزيز لديه ، من ابن بار أوأب رحيم ، أو أخ كريم ، فقابل المصاب بالصبر والتسليم ، والرضا بقضاء العليم الحكيم !

ودلت الأحاديث المتواترة على أن الرجل والمرأة فى هذه البشارة سواء ،

(١) الذنب ، والمراد لم يكلفوا فيكتب عليهم الحنث ،

مكتبتنا العربية

وإنما قال صلى الله عليه وسلم « ما مكن مرأة » الخ لأن العظة كانت خاصة بالنساء .

* * *

هذه صحيفة تصور لنا على الرغم من إيجازها مكانة المرأة فى الاسلام ، وتحدث عليها ، وعنايته بتعليمها وإرشادها ، وحمايته لها من وخامة الابتذال والاختلاط ، وما يجران عليها من وبال وبلاء . ثم تبين لنا كيف استجابت المرأة فى الصدر الأول لدعوة الاسلام وتأدبت بأدبه ؟ فلم تعد طورها ولم تجاوز حدها ، ولم تفكر يوما أن تزاحم الرجل فيما كتب الله عليه من حقوق وأعباء ، وإن عملت على أن تكون معه فى الخير العام على سواء .

ولا نريد هنا أن نبين منة الاسلام على المرأة فيما فرض لها من حقوق وواجبات ، وفيما أنقذها من طغيان الرجل فى العصور المظلمة ، وقد كان يسومها سوء العذاب والآلام ، ويعاملها معاملة السلع والأنعام ؛ فقد كتبت فى هذا مؤلفات ومقالات تربو على الاحصاء ، وأضحى الكلام فيه من الحديث المعاد .

وإنما الذى نريد ونرجو من المرأة فى عصرنا الحاضر أن تقرأ ، ولو على سبيل التسلية ، تاريخها فى الاسلام ، وعنايته بها ؛ فعسى إن فعلت أن تذكر نعمة الله عليها ، فتخفف من غلوائها ، وتقصد فى غيها ، وتتبين أنها كانت مخدوعة بمفاتن المدنية الحديثة وآثامها وشرورها .

وحينذاك تضع أكرم البنات وأقواها فى بناء أمتها وعزها ، وسعادتها وارتقائها ؟

محاسبة النفس

قال أمير المؤمنين هرون الرشيد لابن السماك الزاهد يوما : ما أحسن ما بلغنى عنك !

قال ابن السماك : يا أمير المؤمنين إن لى عيوبا لو اطلع الناس منها على عيب واحد ما ثبتت فى قلب أحد مودة ؛ وإنى لخائف فى الكلام الفتنة ، وفى السر الغرة ؛ وإنى لخائف على نفسى من قلة خوفى عليها .

نقول : هكذا لتكن محاسبة النفس . فبأى مقياس نقدر الفرق بين ابن السماك وبين الذين يغضبون إذ لم تمدحهم وتشيد بذكرهم بغير حق ؟

مكتبتنا العربية

وائل المتكلمين من المسلمين

غيلان الدمشقي

لفضيلة الاستاذ الشيخ علي مصطفى الغرابي
لمدرس بكلية أصول الدين

لقد تحدثنا في المقالين السابقين عن اثنين من أوائل المتكلمين ، وهما جهم بن صفوان ، والجعد بن درهم ؛ ولقد كانا يذهبان الى القول (بالجبر) أي أن الانسان مجبور على أفعاله ، وأنه كالريشة المعلقة في الهواء ، وأن الأفعال تنسب اليه مجازا ، كما يقال : حصد الزرع ، وأنبتت الأرض ، وأضاءت الشمس ، وجرى النهر .

والآن نريد أن نذكر صاحب مذهب آخر يخالف المذهب الأول (الجبر) وهو « أن الانسان مختار في أفعاله وليس مجبورا عليها » . وصاحب هذا المذهب هو : غيلان بن مروان الدمشقي (١) . أو غيلان بن يونس (٢) الدمشقي . أو ابن سلم القبطي (٣) . ومروان هذا كان مولى لعثمان (٤) بن عفان رضي الله عنه ، وأنه كما يقول ابن المرتضى « واحد دهره في العلم والزهد والدعاء الى الله وتوحيده وعدله » وبرغم ما يقوله عنه ابن المرتضى فقد قتله خالد القسري بأمر هشام بن عبد الملك ، يوم عيد الأضحى . ويقول عنه أيضا ابن قتيبة : « كان قبطيا قدريا » (٥) .

لم نعرف بالضبط عام ولادة غيلان ولا عام وفاته ، وإنما الذي نعرفه هو أنه عاش في زمن عمر بن عبد العزيز ، وقتل في زمن هشام

---

(١) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٥ (٢) شرح العيون ص ١٨٣ (٣) هامش التبصير ص ١٣ (٤) أما ابن المرتضى فانه يقول : إن غيلان هو الذي كان مولى عثمان لا أبوه ويظهر أنه يريد بهذا تقريبه لانه عده من المعتزلة (٥) المعارف لابن قتيبة الدينوري ص ٢١٢

مكتبتنا العربية

ابن عبد الملك (١) . فيكون وجوده فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى والنصف الأول من القرن الثانى .

آراؤه :

أما آراؤه الكلامية فانه كان يقول (بالاختيار) أى أن العبد قادر على أفعال نفسه ، فهو الذى يأتى الخير بارادته وقدرته ، ويترك الشر أو يفعله باختياره أيضا ، وأنه ليس للقدر سلطان عليه .

ولقوله هذا عده ابن المرتضى فى الطبقة الرابعة للمعتزلة (٢) .

وأما رأيه فى الايمان ، فانه كان يذهب فيه الى رأى المرجئة ، أى أن الايمان « هو المعرفة ، والاقرار بالله تعالى وبرسله (عليهم السلام) . وكل ما لا يجوز فى العقل أن يفعله ، وما جاز فى العقل تركه فليس من الايمان (٣) .

إن غيلان بحسب النص الآخر يذهب الى مذهب الحسن والقبح العقليين أى ما لا يجوزه العقل من الأفعال ولا يحسن عنده صنعه فليس من الايمان ، وأنه بجعله الايمان معرفة وإقرارا قد أسقط قيمة الأعمال وأنها لا دخل لها فى تحقيقه ، وأن العبد إذا أقر بلسانه وعرف بقلبه كان مؤمنا وإن لم يأت بشىء من الأعمال .

وأما رأيه فى القرآن ، فهو كرأى جهم فى أن القرآن مخلوق وليس قديما .

وأما رأيه فى الصفات ، فهو مثل المعتزلة فى الذهاب الى نفى الصفات الثبوتية ، كالعلم ، والقدرة ، والارادة ، أى أن هذه الصفات عين الذات وليست غيرها . ولهذا دعاه الأشاعرة « بالمعطل »

وأما المعتزلة فانهم يقولون « إنه كان يقول بتوحيد الله وعدله (٤) » .

ومعنى التعطيل فى تعبير الأشاعرة نفى الصفات الثبوتية . وأما معنى التوحيد — عند المعتزلة — فهو عدم القول بأن الصفات الثبوتية غير الذات بل هى عينها .

---

(١) تولى هشام الخلافة سنة ١٠٥ هـ وتوفى سنة ١٢٥ (المعارف لابن قتيبة ص ١٥٩ ـ ١٦٠)
(٢) المنية والأمل ص ١١ (٣) الملل والنحل حـ ١ . ص ١٤٧ (٤) المنية والامل ص ١٥

مكتبتنا العربية

وكان يقول بصحة الامامة من غير قريش ، وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فانه يصح أن يكون إماما للمسلمين ، لكن بشرط إجماعهم على إمامته . وهو فى هذا الرأى يذهب الى ما ذهبت اليه الخوارج ، من صحة الامامة لغير القرشى إذا قام بأحكام الكتاب والسنة ، وأجمعت الأمة على تنصيبه . إذن تكون آراء غيلان الكلامية هى :

(١) القول بالاختيار . (٢) الايمان معرفة وقول ، وأن العمل ليس داخلاً فيه . (٣) القول بخلق القرآن . (٤) نفى الصفات الثبوتية . (٥) أن الأمامة يصح أن تكون لغير قرشى .

هذه هى آراء غيلان الكلامية التى يتفق فيها مع بعض أصحاب الكلام ويختلف فيها مع بعضهم الآخر . ولهذا يعبر عنه مؤرخو الفرق بتعابير مختلفة ؛ فتارة يجعلونه من المعتزلة ، لتشابه رأيه مع رأيهم فى القول بالاختيار ، ونفى الصفات . ويسمونه (غيلان المعتزلى أو القدرى) .

وتارة يقولون إنه مرجئى ، لقوله فى الايمان بالقول والمعرفة دون العمل .

وتارة يقولون إنه خارجى ، لأن رأيه فى الإمامة كرأى الخوارج .

(ب) أصل المذهب الذى نسب الى غيلان :

لقد كان لغيلان — كما ذكرنا — آراء كثيرة ، ولكنه لم يشتهر إلا بقوله فى القدر ؛ ولهذا يدعوه المؤرخون (غيلان القدرى) . وسنرى أن قوله بالقدر كان سببا فى قتله . ولكن من أين لغيلان مثل هذا الرأى فى القدر ؟

هنا نرى المؤرخين قد اختلفوا فى مصدر هذا القول عنده ، فبعضهم يقول : « إن غيلان أول من تكلم فى القدر (١) » . وبعض آخر يقول : « إن أول من تكلم فى القدر معبد بن خالد الجهنى » (٢) ويرى بعض آخر غير هؤلاء وأولئك : « أن غيلان أخذ القول بالقدر عن الحسن بن محمد بن الحنفية (٣) » .

(١) شرح العيون لابن نباته . (٢) الفريزى فى خططه . (٣) المنية والامل لابن المرتضى .

مكتبتنا العربية

ولكن بعد هذا وذاك يروى لنا بعض المؤرخين أن أصل القول بالقدر « إنما هو لرجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر (١) » . وذكرت لنا رواية أخرى اسم هذا النصرانى بالنص لا بالوصف وهو « أنه أبو يونس سنبويه من الأساورة (٢) » ، وأن معبد بن خالد الجهنى هو الذى أخذ عنه هذا الرأى لا غيلان ، ولكن غيلان هو الذى جادل فيه ، ودافع عنه ، ونشره بين المسلمين ، وقتل من أجله .

بناء على هذا ، يكون مصدر هذا القول عند غيلان ، ليس مصدر عقيدة المسلمين وهو الكتاب الكريم ، أو الحديث الشريف ؛ وإنما هو دخيل على المسلمين من الأمم الأخرى التى دخلت تحت حوزة الدين الاسلامى وتحت كنفه .

ولقد رأينا أن أصل القول (بخلق القرآن) الذى نسب الى جهم ابن صفوان ، والجعد بن درهم ، والذى عزى أيضا الى (غيلان الدمشقى) إنما نقله الى المسلمين أبان بن سمعان الذى أخذه عن طالوت ، وهما يهوديان .

وأما رواية ابن المرتضى التى ترجعه الى علوس بن خنفة ، فانما أريد منها تعزيز المعتزلة فى قولهم بالقدر ، وأن صله رجع فى جنس الذى أخذه عن أبيه محمد بن الحنفية ، وأن محمد بن الحنفية أخذه عن أبيه على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، وأن عليا أخذه عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ؛ إذن يكون مذهب المعتزلة مأخوذا من النبى عليه السلام . وهذا شأن أصحاب المذاهب الكلامية ، كل منهم يريد أن يسند مذهبه ، ويرفع به الى الرسول — عليه الصلاة والسلام — ليستفيد قوة ومكانة وقداسة فى نفوس سامعيه ، لأنه كلما ارتبط المذهب بأصل مصدر العقيدة كانت قداسته وإيمان الناس به قويا ، وكانت قداسته فى النفوس أمكن ولكى لا أثقل على القراء أرجئ بقية البحث عن (غيلان) الى مقال آخر بعونه .

(١) شرح النبوت . (٢) المرتضى .

مكتبتنا العربية

أثر ابن رشد
فى النهضة الفلسفية الأوروبية

لحضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب
المدرس بكلية أصول الدين

(١) فى جامعة باريس

من المعروف أن بعض مؤلفات أرسطو قد صارت منذ سنة ١٢٥٥ ضمن منهج كلية الفنون بجامعة باريس رغم الحروب الشعواء التى أعلنها عليها البابوات ، ولكن هذه المؤلفات كانت تدرس فى تلك الكلية فى ذلك العهد دراسة محايدة لا يشتغل القائمون بها بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة

ولما كان من الضرورى أن يستعين الأساتذة المكلفون درس مؤلفات أرسطو بما كتبه الشراح عليها ، فقد قام الأستاذ سيجيه البرابانى ، بدراسة واسعة لشروح ابن رشد على كتب أرسطو استغرقت أكثر من أحد عشر عاما ، من سنة ١٢٦٦ إلى سنة ١٢٧٧ فكانت هذه الدراسة مبدأ الحركة التى عرفت فيما بعد باسم « الرشدية اللاتينية » والتى كانت ترمى إلى كشف كل ما يخالف آراء أرسطو فى النقط الأساسية من مذهبه ، وهى : أزلية العالم ، وجحود علم الله بالجزئيات ، وإنكار اشتغال العناية الالهية بعالم ما بعد فلك القمر ، ووحدة مصدر المعلومات عن عللها دون أى استثناء ، ووحدة العقل الفيض بالنسبة جميع بنى الانسان ، وزوال شخصية النفس بتفكك الجسم .

كان الأستاذ سيجيه أثناء درسه هذه النظريات لا يضيف إلى إيضاحها إلا ملاحظات موجزة يشير فيها إلى أن هذه المبادئ تتعارض مع المسيحية ، ثم يعقب على هذه الملاحظات بقوله : ولا ريب أن الدين هو الحق ، ومع ذلك فبعض الفلاسفة يرون عكس هذا الرأى .

غير أن هذا التحفظ الذى توخاه سيجيه فى دراسته لم يحل دون إدانته

مكتبتنا العربية

فى نظر رجال الدين واضطهادهم إياه ، ففى سنة ١٢٧٠ أدان أسقف باريس ثلاث عشرة فقرة من فقرات ابن رشد تتعلق بنظريات أزلية العالم ، والقضاء والقدر ، وإنكار علم الاله بالجزئيات ، ووحدة العقل الفيض . وفى سنة ١٢٧٧ أمر البابا جان الحادى والعشرون ذلك الأسقف باجراء تحقيق كانت نتيجته إدانة مائتين وتسع عشرة فقرة . ومن الغريب أن القديس توماس كان قد أقر كثيرا من هذه الفقرات ، فكانت إدانة سيجيه إياها إدانة غير مباشرة للقديس توماس فتحت باب معركة حامية الوطيس من أنصار توماس وخصومه .

وعلى أثر هذا الحكم طرد سيجيه من الجامعة ثم دعى الى المحاكمة فحكم عليه بالسجن المؤبد ، ولكن سكرتيره قتله فى سنة ١٢٧٢ .

على الرغم من هذا الاضطهاد استمرت الحركة الرشدية فى طريقها ، وكان لها من النتائج ما ينتظر من مثيلاتها من الحركات العنيفة ، تضعف حينا فيقل أنصارها ، وتقوى حينا آخر فيظهر لها أنصار جدد . ومن مظاهر قوتها بعد حادث سيجيه أن قام جان الجندولى بتدريس هذه الآراء من جديد فى تلك الجامعة ، فأصدر البابا جان الثانى والعشرون قرارا بطرده من حظيرة الدين رغم أنه قال فى دفاعه عن نفسه : إنه يؤمن بما جاء فى الدين ، ولكنه لا يستطيع أن يدلل عليه ، فهنيئا للذين يستطيعون التدليل ، أما أنا فليس فى وسعى بازائه إلا الإيمان بالقلب .

(٢) فى جامعة بادوا .

تمتاز هذه الجامعة عن غيرها من الجامعات بميزتين : أولاهما أنها انفردت بتسجيل عقليات العصور الوسيطة ومعارفها وأخلاقها وعاداتها الى حد أن الباحثين لا يكادون يعثرون على أصدق صور تلك العهد إلا بين صفحات مؤلفاتها ؛ وثانيتهما أن الفلسفة الرشدية بقيت بين جدرانها حتى العصر الحديث على حين أنها انمحت انمحاء يوشك أن يكون تاما من جميع الجامعات الأخرى .

كان الطب هو السبب الأول الذى افتاد الفلسفة الرشدية الى جامعة بادوا فى النصف الأول من القرن الرابع عشر ، وكان . . بيير الألبانوى » أول من

عملوا على وضع ابن رشد فى صف ارسطو ، وقد أحنق عليه انتصاره لحكيم قرطبة السلطة الدينية فأمرت بالقبض عليه لتعدمه كما كان مألوفا فى ذلك العصر ولكنه توفى أثناء التحقيق وفاة طبيعية ، فدفع الحنق أولئك المتعصبين الى إحراق جثته .

ومن أولئك الأساتذة الذين ساهموا فى تثبيت الفلسفه الرشدية فى جامعة بادوا « جريجوار الريمينى » « وجيروم فيرارى » « وجان الجندولى » الذى كان أستاذا فى باريس والذى طرده البابا من حظيرة الدين فى سنة ١٣٢٦ والذى كتب شروحا طويلة لكتب أرسطو وابن رشد . ومنهم أيضا « أوربانو البولونى » الذى كتب فى سنة ١٣٣٤ شرحا لشرح ابن رشد على كتاب الطبيعة لأرسطو ، فأحدث بذلك سنة اعتبار ابن رشد من كبار الفلاسفة الجديرين بالشرح ، وكان أول العاملين على حلوله فى تلك الأوساط محل أرسطو .

ومنهم أيضا پول البندقى المتوفى فى سنة ١٤٢٩ والذى كان من أكبر علماء عصره المتضلعين .

كان پول أوجوستانيا شديد التدين ، ولكنه وافق على كثير من نظريات ابن رشد وتحمل مسئولياتها أمام دينه ، وكان يعلن أن ابن رشد هو أجل من فهموا فلسفة أرسطو ، ولكن كانت هناك مدرسة قد تأسست فى ذلك العهد لاحياء المعارف الاغريقية ، وكان على رأسها « نيقولا فافا » فأعلنت بلسان زعيمها أن ابن رشد أساء شرح كثير من نظريات حكيم استاجيرا ، فاتفق أشياع النظام الدينى الذى كان « پول » و « فافا » ينتسبان إليه على أن تعقد مناظرة بين هذين العالمين يؤيد فيها كل منهما رأيه بالحجة والبرهان ، فعقدت هذه المناظرة وحضرها ثمانمائة من رجال الدين ، فكان النصر فيها حليف « فافا » على « پول » وابن رشد ، ولكن هذه الهزيمة التى أصابت « پول » لم تتعد البيئات الدينية لأنها — فيما يظهر — كانت مدبرة . أما فى البيئات الجامعية فقد بقى سلطانه العلمى عزيزاً ساميا لم يمسه أدنى احتقار ولا ضعف .

مكتبتنا العربية

ومن زعماء هـذه المدرسة أيضا « جاياتانودى تيين » سنة ١٣٨٧ — سنة ١٤٦٥ وكان من أسرة عريقة فى إيتاليا ، وقد ساعد تنوعه ومعارفه وجهوده وثروته فى إعلاء المذهب الرشدى وتثبيت أهميته فى جامعة بادو .

كان حظ هذا العالم أسعد من حظوظ كثير من أسلافه ، فسطع نجمه فى أوروبا كلها ، وطبعت مؤلفاته عدة طبعات ، رغم أن الباحثين المحدثين يرون أن مذهبه كان أقل وضوحا من مذهب « بول البندقى » بل إن من يتعمق فى قراءة كتبه يظهر له أنه لا يتفق مع ابن رشد فى كل نظرياته على زعم من أنه يزعم هـذا . ولكن لعل السبب فى شهرته هو أنه قام بمجهود كبير فى الدعاية لابن رشد من جهة ، وفى التوفيق بين الشارح (١) وبين الدين لا سيما فيما يتعلق بخلود النفس .

ولقد نجح « جاياتانودى تيين » فى رفع ابن رشد على معاصره بفضل دعايته الحكيم الأول الذى لا ينازع فى بادو ، وهو يعلو ويوضح تعاليم أساتذة الفلسفة فى جامعتى هاتين المدينتين هو تاريخ شروح الحكيمين لابن رشد .

وفى سنة ١٤٨٠ ألفت كاسالدراوفيه ليه — وهى حسب شهير — عالمات مدينة البندقية — رسالة أيدت فيها تأييدا تاما مذهب ابن رشد فى النفس فنالت بها جائزة الفلسفة الكبرى .

غير أن هذا التعلق الفائق بمذهب ابن رشد لم يمنع من أن يكون له خصوم بها جموه فى عصره وفى العصور التى تلته ، ومن أهم بومبنازى الذى ظل يناضله تارة بطريقة مباشرة ، وأخرى على لسان أنصاره المتحمسين حتى توفى ، فكانت وفاته بمثابة هدنة وضعت أوزار الحرب بين الرشدية والبومبنازية .

---

(١) كانت كلمة الشارح إذا أطلقت منفردة فى تلك العصور لا تنصرف إلا إلى ابن رشد .

وعلى أثر ذلك خلا الجو للفلسفة الرشدية ، فانفردت بالسلطان فى جامعة بادوا ، ولكن بعد أن أزيل منها مهرة الأساتذة أكثر ما يصطدم مع التعاليم المسيحية ، فعادت حركة الترجمة فى كتب ابن رشد إلى النشاط من جديد ، ولكنها لم تكن أقل رداءة من الترجمة القديمة ، لأن أصلها العبرى نفسه كان سيئا .

بيد أن هذه السيادة الرشدية المغالية كانت قد أحدثت من قبل رد فعل عنيفا بين المجددين ، فهض أنصار الثقافة الهيلينية الذين كانوا يتعالون على معاصريهم بأنهم هم وحدهم العلماء الحقيقيون بالهيلينية الصحيحة ، وأعلنوا احتقارهم لتلك الهيلينية الزائفة المشوهة الآتية عن طريق العرب ، وذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك ، فصرحوا بأن آراء ابن رشد غير قابلة للمعقولية وغير جديرة بالعقل المثقف . وبالإيجاز كانت غايتهم أن يضعوا كل تراجمة القرون الوسيطة وشراحهم فى الدرك الأسفل من الإهانة والازدراء .

وفى [illegible] صعد بيترو نوماس للمرة الأولى على المنصة لتدريس أرسطو [illegible] وعلى أثر ذلك احتدمت معركة حامية [illegible] الأرسطاطالية العربية من خلال ابن رشد ، والأرسطوطالية الإغريقية من خلال أرسطو نفسه وتلاميذه وشراحه من الإغريق . وقد ساعد على تفاقم هذه المعركة اتجاه العقول فى ذلك الحين إلى أفلاطون ، وأن دراسة هذا الأخير فى كتبه أبانت للمثقفين أن العرب كثيرا ما كانوا يخلطون بين آراء هذين الحكيمين محدوعين بالتلفيق الاسكندرى . وقد بدأت هذه النهضة الأفلاطونية فى مدينة فلورانسا التى هامت بآراء أفلاطون فى كل نواحى حياتها حتى جعل العلماء يطلقون عليها اسم المدينة الروحية .

كان « بيك دى لاميراندول » صورة أمينة لتلك المعارك والمناضلات ، فى كتبه يعثر البحث على الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والرشدية وبقية النزعات المختلفة والمذاهب المتباينة المعروفة إذ ذاك مفصلة تفصيلا يختلف باختلاف قيمتها وحظوظها فى ذلك الحين . وأكثر من ذلك أنه كان يتباهى بأنه

مكتبتنا العربية

يستطيع أن ينصر أية فكرة كانت فى جميع المشاكل التى يمكن الانسانية أن تعرفها. وقد أضاف أحد الخبثاء فيما بعد (ولعله فولتير) إلى هـذه الجملة ليسخر من صاحبها قوله : بل ومشاكل عديدة أخـرى . وقد صارت هذه الجملة الساخرة المضافة الى جملة بيك دى لاميراندول مثلا يضرب للسخرية من التباهى ، ولكن هذه السخرية لم تكن عادلة من جانب ذلك الساخر ، فقد كان بيك دى لاميراندول دائرة معارف كاملة ، وقد أحصى جميع المشاكل التى دارت أو يمكن أن تدور حولها المجادلات الانسانية فى تسعمائة مشكلة وأعلن مقدرته على حلها بالحجج المنطقية .

انتهت هذه المناضلات بانتصار الهيلينية الصحيحة فى جميع جامعات أوروبا ومدارسها وانهزام الرشدية فيها ماعدا جامعة بادوا ، فقد بقى ابن رشد فيها مستمتعا بشىء من الاحترام وإن كانت سيادته الأولى قـد انمحت . فمثلا : «زارا بيلا» وهو أستاذ الفلسفة فى جامعة بادوا من سنة ١٥٦٤ إلى سنة ١٥٨٩ ـ كان يعتمد فى فهم الفصول الغامضة من كتب أرسطو على شروح ابن رشد إلا فيما يتعلق بنظرية خلود النفس فقد كان يتبع فيها ، بومبنازى . وقد كان ألبيرتى ، وكريمونينى ينسجان على منوال زارا بيـلا ، فيدعوان إلى نظريات ابن رشد ما خلا نظرية خلود النفس .

وفى سنة ١٦١٩ أمرت السلطات الدينية أساتذة جامعة بادوا بنقض كل مايدرسونه فيها من ضلالات أرسطو ، فلما وصل هذا الأمر الى مسمع كريمونينى احتج عليه وأجاب بلهجـة حادة ملؤها الـكرامة والعظمة قائلا : إنه جاء الى هذه الجامعة ليبسط آراء أرسطو ويشرحها . فإذا اتهم باللادينية استطاع أن يدافع عن نفسه ، وهذا هو كل ما يمكنه عمله .

لهذا يعتبر كريمونينى آخر ممثلى الفلسفة الرشدية فى جامعة بادوا . وكانت وفاته فى سنة ١٦٣١ بمثابة وضع الحـد الأخير لدراسة الفلسفة العـربية فى الغرب (١) .

(1) Renar. A-verro-ès et l'averroïsme. p. 323-432.

مكتبتنا العربية

هذا هو مجمل تاريخ الثورة العقلية التي أحدثها ابن رشد في الغرب ، وقد بان منه أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت في أوروبا حدا لم تبلغ عشر معاشره في البيئات الاسلامية ، إذ أنه ظل بطل المعارك العلمية التي اشتعل أوارها في أواخر القرون الوسيطة في أوربا حتى نهايتها في العصر الحديث ، فكانت المحاورات تدور حول كتبه ، والمؤلفات تكتب لشرح مذهبه ، والمحاضرات تلقى في تفسير آرائه . وكان فريق يصفه بأنه منير العقول ، وآخر يرميه بأنه مبدع الشك ، أو منكر الديانات ، أو هادم الحق كما أبنا ؛ ولكن جميع علماء تلك العصور — إذا استثنينا منهم واحدا أو اثنين — كانوا متفقين على أنه أقدر شراح أرسطو على الاطلاق . ولهذا كان خصومه أنفسهم من رجال الدين المتعصبين لا يستطيعون الامتناع عن إجلاله ؟

الورع

كان أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز أورع خلفاء بني أمية ، وكان لا يحب أن يمدح فقصده الأحوص ومعه كثير ونصيب ، فاستأذنه كثير في الانشاد فأذن له ، فقال :

وليت فلم تشتم عليا ولم تخف ... بريا ولم تقبل إشارة مجرم
وصدقت بالفعل المقال مع الذي ... أتيت فأمسى راضيا كل مسلم

ومنها :

فما أتاك الملك عفوا ولم يكن ... لطالب دنيا بعده من تقدم
ومالك إذ كنت الخليفة مانع ... سوى الله من مال رعيت ودرهم
تركت الذي يفنى وإن كان رونقا ... وآثرت ما يبقى برأي مصمم

ثم ختمها بقوله :

ولو يستطيع المسلمون لقسموا ... لك الشطر من أعمارهم غير ندّم
فأربح بها من صفقة لمبايع ... وأعظم بها أعظم بها ثم أعظم

فقال له : إنك مسئول عما قلت ! وأعطاه ثلاثمائة درهم .

مكتبتنا العربية

علم المنطوق والمفهوم

أبحاث ودراسات

لفضيلة الاستاذ الشيخ حسن حسين
المدرس بالأزهر

حديثي فى هـذا المقـال حديث بحث ونقاش وجدل ، ويدور البحث والنقاش حول الفرق بين مفهوم الموافقة والمنطوق غير الصريح ؛ وأن مصادر الأصول فى هذا الموضوع على كثرتها لم تتعرض لهذا الفرق ، ولم يحاول بيانه العلامة سعد الدين التفتازانى فى حاشيته على شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ، بل أشار الى دقته وعسره وخفائه بقوله « انظر ما الفرق بينهما » . وليت شعرى هل الفرق بين أمرين اصطلح عليهما علماء عظماء اشتهروا بالدقة والبحث كعلماء أصول الفقه عسير الى حد أن صار متعذرا فلم يعالجوا بيانه ، أم أنه ليس له أثر فى تحقيق الغاية من هذا العلم وهو مبحث الاجتهاد واستنباط الأحكام من أدلتها فهو لا يمس تشريع الأحكام من قريب أو بعيد فلم يتعرضوا له ؟ أكبر الظن أن الأمر ليس على هذا الوجه ؛ فالمرجح أنه يمس صميم التشريع والاجتهاد من جهة ، ويميز بين أمرين اصطلح عليهما علماء أصـول الفقه من جهة ثانية ، ويساعد على تكوين ذاتى من ذاتيات موضوع علم المنطوق والمفهوم ، كعلم من علوم القرآن ، من جهة ثالثة .

لهذه الأسباب عنيت بهذا البحث عناية نقاش وجدل ، فأنه بحث جديد ، ومجلة الأزهر فى وضعها الجديد تعنى بكل طريف جديد .

إذا نظرنا إلى الأمور الاصطلاحية من ناحية حدودها ورسومها وجدنا الفروق بينها ظاهرة لا تحتاج فى إدراكها الى كبير عناء ؛ فهم يقولون : منطوق صريح ، ومنطوق غـير صريح ، ومفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة ، ويرسمون الأول بأنه : ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وضعا ، والثانى ما دل عليه اللفظ فى النطق التزاما ، والثالث بأنه ما كان الحـكم فى محـل السكوت

مكتبتنا العربية

موافقا له فى محل النطق ، والرابع ما كان مخالفا له فى محل النطق. فمن هذه الرسوم يتضح الفرق جليا بين المنطوق بقسميه صريح وغير صريح، وبين المفهوم بقسميه موافقة ومخالفة، وكذلك بين كل من قسمى المنطوق وقسمى المفهوم؛ فلا صعوبة فى هذا ولا غموض ، لكن إذا تركنا لغة الحدود والرسوم جانبا ونظرنا الى هذه الأقسام من ناحية دلالتها ومعناها، وجدنا وجه الشبه بين قسمين منها كبيرا جدا بحيث يعسر تمييز بعضهما عن بعض كما قال العلامة سعد الدين ، وهما القسم الثانى من قسمى المنطوق (المنطوق غير الصريح) ، والأول من قسمى المفهوم .

مفهوم الموافقة : وبيان ذلك أن دلالة المنطوق غير الصريح على الحكم دلالة التزامية، بمعنى أن الحكم لازم للمعنى الموضوع له اللفظ .فقول الله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم » يدل على جواز إصباح الصائم جنبا بطريق الالتزام ، لأنه إذا جاز الجماع فى ليلة الصيام ، ومعلوم أن الليلة من غروب الشمس الى طلوع الفجر كان الحل منصبا على جميع أجزاء الليل ، فلو جامع الصائم فى آخر جزء من الليل ، وهو مباح له بمقتضى المنطوق الصريح للآية ، لزم من ذلك جواز إصباحه جنبا لعدم وجود وقت من الليل لغسل الجنابة . هذا شأن دلالة المنطوق غير الصريح . النظر الى دلالة مفهوم الموافقة على الحكم وقارن بينها وبين هذه الدلالة تجدها كأنها هى لا تكاد تفترق عنها إلا إذا استطعت أن تفرق بين الدلالة الالتزامية ودلالة السياق والأسلوب ، ذلك لأن دلالة مفهوم الموافقة ـ على ما يراه المحققون من الأصوليين ـ دلالة لفظية ، أى أن الحكم مفهوم منه من اللفظ نفسه عن طريق السياق والأسلوب لا بالقياس الجلى كما يقول البعض الآخر . وإليك تحقيق ذلك :

قلنا : إن المتتبع للأساليب العربية والأذواق البلاغية وأسرار التراكيب يدرك أن العرب يصرحون بأحكام لا تكون مقصودة لهم بخصوصها ، بل يريدون معانى أخرى لا يدل عليها اللفظ صراحة وإن كانت تفهم منه فهما واضحا جليا ؛ فهم يحكمون التعبير فيما نطقوا ، ويسددون الهدف الى معنيين : معنى صريح لا يراد بخصوصه ، ومعنى آخر ليس صريحا لكنه هو المراد وهو فى نفس الوقت واضح من اللفظ كل الوضوح ظاهر كل الظهور ، ويؤثرون هذا

مكتبتنا العربية

الأسلوب من التعبير لأنه أبلغ من التعبير الصريح لما فيه من المبالغة ؛ وبتعبير آخر يتفق مع اصطلاح الأصوليين . يؤثرون أن يكون المعنى المراد فى محل السكوت وهو المعروف عندهم بمفهوم الموافقة ، والمعنى الآخر فى محل النطق .

أمثلة ذلك :

١ — قال بعض العرب : فلان يأسف لئيم رائحة مطبخه . يريد أن يصفه بالبخل وأنه لا يطعم الناس . فأنت ترى أن المنطوق الصريح وهو أسفه لئيم رائحة مطبخه غير مراد بخصوصه ، وأن مفهوم الموافقة وهو الحكم فى محل السكوت ، أعنى أنه بخيل ، هو المراد من هذا التعبير ، وهو واضح كل الوضوح مدلول عليه بنفس التركيب ، لكنها ليست دلالة وضعية ، ولا دلالة التزامية ، وإنما هى دلالة الأسلوب والسياق ، وإنما آثر التعبير بهذا دون أن يقول : فلان بخيل ، لرقة التعبير الأول وطرافته ، ولسماجة الثانى وابتذاله وغثاثته .

٢ — وقال بعض العرب يصف سبق فرس : هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس . يريد أن يقول إن هذا الفرس سابق لهذا الفرس . فالمعنى المستفاد من المنطوق الصريح ، وهو أن سبق أحدهما على الآخر بمسافة بعيدة بحيث لا يدرك المسبوق غبار السابق ، غير مراد بخصوصه ، وإنما المراد هو المعنى المسكوت عنه ، وهو أن أحد الفرسين سابق والآخر مسبوق ، وإنما آثر التعبير بالأول لما فيه من المبالغة .

٣ — ومن ذلك قوله تعالى « فلا تقل لهما أف » فليس المراد النهى عن التأفيف فحسب وهو المنطوق الصريح للآية ، وإنما المراد النهى عن الحكم فى محل السكوت ؛ فالمعنى لا تؤذ والديك سواء كان بالتأفيف ، أو الشتم ، أو الضرب ، مأخوذ ذلك من نفس اللفظ بسياقه وأسلوبه .

٤ — ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى باب اللقطة « احفظ عفاصها ووكاءها » فالحكم الثابت فى محل النطق وهو حفظ العفاص والوكاء ليس مقصودا بخصوصه ، وإنما المراد حفظ ما التقط من الدنانير ونحوها ، وهذا

مكتبتنا العربية

الحكم فى محل السكوت إلا أنه مفهوم من اللفظ بوضوح وجلاء بدلالة السياق والأسلوب .

٥ و ٦ — ومن هـذا النوع قوله صـلى الله عليه وسلم فى الباب المذكور « أدوا الخيط والمخيط » ، وقوله فى باب السرقة «من سرق عصا مسلم فعليه ردها » والتوجيه فيهما كالسابق .

٧ — ومن ذلك أيضا قول الفقهاء : «من حلف لا يأكل لفلان لقمة حنث بأكل الرغيف ، مع أنه ليس منصوصا عليه فى محل النطق ، لـكن السياق دال عليه دلالة ظاهرة ، الى غير ذلك من الأمثلة والشواهد وهى كثيرة ؛ فقل لى بربك ما هى دلالة السياق والأسلوب ، وما الفرق بينها وبين ما يسميه المناطقة والأصوليون دلالة الالتزام ؟ فأذا لم تجد فرقا بينهما كان سعد الدين محقا وبعيد النظر ، وهو لا يكون غير ذلك ، لأنه من أفاضل المحققين وسيد علماء عصره ، وحينئذ آل الأمر الى أن نجـد فرقا بين دلالة السياق ودلالة الالتزام ، فأن وجدناه أدركنا الفرق بين المنطوق غير الصريح الذى يدل على الحـكم بالالتزام وبين مفهوم الموافقة الذى يدل على الحكم بالسياق . وعندى أن فى قول الأصوليين: إن دلالة الالتزام فى المنطوق غير الصريح ليست مقصودة للشرع وإنما الحـكم بها حاصل غير مقصود بخلاف دلالة السياق فى الآية والأحاديث وأقوال العرب المتقدمة فأنها مقصودة من الـكلام — ما يشير الى الفرق بوضوح ، لأن آية الصيام المتقدمة لم تكن مسوقة لبيان جواز الإصباح جنبا وإن لزم ذلك منها بخلاف آية النهى عن التأفيف فأنها مسوقة للنهى عنـه وعما فوقه من أنواع الإيذاء كالشتم والضرب وغيرهما ، وإنما نص على التأفيف لأنه أقل درجات الإيذاء ، شأنه فى ذلك شـأن الخيط والمخيط والمفاص والوكاء ورد العصا فى الأحاديث السابقة ، وكفى بهـذا فرقا .

على أننا اذا اتجهنا الى الرأى الآخر عنـد الأصوليين القائل إن دلالة مفهوم الموافقة ثابتة بالقياس لا باللفظ ، زاد الفرق وضـوحا وجـلاء ، وإن كان هـذا الرأى ليس سائدا عنـدهم برغم شهرته . وحجة القائلين بهذا الرأى أننا لو قطعنا النظر عن المعنى الذى سيقت له الآية من كف

مكتبتنا العربية

الأذى عن الوالدين وعن كونه فى الشتم والضرب أشد منه فى التأفيف لما أفادت الآية تحريم الضرب والشتم ، فحرمتهما قد تأت من اللفظ بأسلوبه وسياقه ، وإنما أتت من القياس . وحينئذ فالحكم فى مفهوم الموافقة ثابت بالدلالة القياسية ، وفى المنطوق غير الصريح بالدلالة اللفظية ، فالفرق على هذا واضح جدا . غير أن وجه الضعف فيه أنه ليس جاريا على سنن القياس لأنه لا تتوفر فيه شروط الأقيسة الصحيحة ، وأهمها أن الأصل لا يجوز أن يكون جزءا من الفرع ، وهذا الشرط غير متوفر فى القياس الجلى وهو قياس مفهوم الموافقة ، فإن الأصل فيه دائما جزء من الفرع .

وإنما أطلنا الكلام فى هذا المبحث لتحقيق الأغراض الثلاثة التى أشرنا اليها فى صدر هذا المقال ، وهى :

(١) أن ذلك يمس التشريع ويوضح سبيلا من سبل الاجتهاد .

(٢) وأنه يساعد على تحقيق موضوع علم المنطوق و المفهوم

(٣) وأنه يميز بين أمرين اصطلح عليهما علماء عرفوا بالدقة والسعى وراء الحقائق العلمية الثابتة .

أما الأول فلأن المجتهد إذا استنبط حكمه من النص اطمأن اليه أكثر من حكم القياس لقوة النص بالنسبة للقياس ، فالأدلة السمعية متفاوتة فى مراتب القوة .

وأما الثانى فلأن علوم القرآن ، خصوصا ما كان منها مثل المنطوق والمفهوم ، لم تفرد لها مؤلفات بالتدوين تبحث عن موضوعاتها وما يرتبط بها من مسائل ؛ فالباحث عنها يتصيد مسائلها من هنا وهناك .

وأما الثالث فلأن مثل علماء الأصول لا يرمون بالقول جزافا ، فإذا اصطلحوا على أمر فلا بد له ما يبرره ويميزه عما عداه من المصطلحات . والله المستعان ؟

مكتبتنا العربية

لغتنا

بين النقد والتاريخ

لفضيلة الأستاذ الشيخ صادق ابراهيم عرجون
مدرس بكلية اللغة العربية

اللغة أصدق شاهد على تاريخ الأمة ، وأوضح دليل على تمثيل لون الحياة التى عاشت عليها ، والتى تعيش فيها ، وأقوم طريق فى بيان الأطوار التى مرت بها ؛ ذلك لأن اللغة — سواء من ناحية متنها وأوضاعها المفردة أم من ناحية أساليبها التركيبية المختلفة — مرآة تنعكس على صفحتها صورة الأمة فى حياتها الاجتماعية ؛ فالكلمات التى هى مادة الفهم والافهام فى طرائق أداء المعانى ، والتى تجمعها المعاجم وتضبطها الدواوين ، أوالتى ندّت عنها لسبب من الأسباب ، صورة لما عرفته الأمة من المدلولات والمعانى والحقائق والتصورات ؛ والأساليب الأدبية بضروبها المختلفة صورة لما وصلت اليه الأمة من قدرة على الافتنان فى أدية المعانى وطرائق التفاهم حسبما توحى به طبيعة الحياة

هذا القانون طبيعى لا تشذ عنه لغة من اللغات ، ولا تخرج عن سلطانه أمة من الأمم ؛ فاللغة العربية — كغيرها من اللغات — صورة لحياة الأمة العربية ؛ ولكن أية لغة تلك التى يصدق عليها هذا القانون ؟ أهذه اللغة الممثلة فى الكلمات والألفاظ التى تحويها المعاجم المعروفة ؟ أم هناك لغة أو لغات ممثلة فى ألفاظ وكلمات وراء هذه الألفاظ والكلمات المتداولة نسى الناس بعضها أو تناسوها ، وجهلوا منها أشياء أو تجاهلوها ؟ وأية أمة هذه التى يجب أن تؤمن بصورتها المنتزعة من أطواء هذه المعاجم ؟ أهى ذلك الجيل العريق فى القدم والذى عاصر الحياة على ظهر الجزيرة العربية مئات من السنين قبل ظهور الاسلام ، فبادت منه أمم وبقيت منه أمم ؟ أم هى هذا الجيل

مكتبتنا العربية

الذى لقيه الاسلام مترجحا بين الشمال والجنوب لايستقر على حال من القلق ؟ وأية أساليب تلك التى نستخلص منها صورة الحياة الاجتماعية للأمة العربية ودرجة اقتدارها على الافتنان فى تأدية المعانى ؟ أهذه الأساليب المعروفة فيما أثر من نصوص أدبية عرفها الناس وتناقلها الرواة حتى انتهت الينا فى كتب الأدب ورسائل الأدباء ودواوين الشعراء ؟ أم هناك أساليب أخرى لم تظفر بما ظفرت به هذه الأساليب من حظ التدوين والضبط ، كان يمكن أن تؤدى إلى لون أو ألوان تغاير هـذه الألوان التى عرفها التاريخ عن الأمة العربية ؟ وهل يمكن فى هـذا المقام أن يعتمد على القرآن الكريم كمصدر من ناحيتيه الافرادية والاسلوبية ؟ وإلى أى حد من الماضى فى تاريخ الأمة يكون هذا الاعتماد ؟

هذه أسئلة بدهية التعرض فى طريق الباحث عن صلة اللغة العربية بحياة الأمة العربية إذا أريد التوكؤ عليها فى فهم المعالم الأولى للأطوار التى مرت بتاريخ هذه الأمة ؛ وهذا بحث شاق عسر ، يبدأ له على مشقته وعسره عظيم الفائدة فى موضوعه ، أحببت أن أثيره قصدا إلى إثارة الأفكار والأقلام لتجول فى ميدانه جولات عسى أن تكشف عن بعض غوامضه .

ولم أضع هـذه الأسئلة لأجيب عنها ، بل وضعتها لأوجه البحث اليها ؛ فهى قد تكون «سنا» فى مفتاح البحث ، وقد يعرض غيرها لبعض الباحثين فيلحق بها فى محاولة الاجابة عنها . والحق أن هذا اللون من الأسئلة لايوضع ليجاب عنه ، لأننا لسنا أمام حقائق مقررة ثابتة نستند عليها ، وإنما يوضع لتقريب الاتجاه إلى البحث الذى قد ينتهى فيما بعد إلى حقيقة تقرر اذا استقامت لها شرائعها واتضحت آياتها .

تاريخ اللغة يتبع تاريخ الأمة فى الوجود وفى تصرفات الحياة ، والأمة العربية كغيرها من الأمم المعاصرة لها أمة قديمة التاريخ كثيرة التعرض للتقلبات وتصاريف الحياة ؛ فهل كان للغتها حظ من ذلك ! لقد عرض العلماء والرواة لهذا البحث ، فتكلموا على نشأة العربية كما تكلموا فى نشأة العرب ، وتكلموا فى حياة الحميريين وأهل الجنوب وحياة المضريين وأهل الشمال ،

مكتبتنا العربية

كما تكلموا على فروق بين عربية حمير وعربية مضر ، وفى ذلك تروى كلمة أبى عمرو بن العلاء المشهورة «ما لسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا » ، وتروى قصة تقول : إن زيد بن عبد الله بن دارم وفد على بعض ملوك حمير فلقيه فى متصيد له على جبل مشرف فسلم عليه وانتسب له ؛ فقال له الملك : « ثب » أى اجلس بلغة حمير ، وظن الرجل أن الملك يأمره بالوثوب من الجبل ، فقال : ستجدنى أيها الملك مطواعا ، ثم وثب من أعلى الجبل فهلك ! فقال الملك : ما شأنه ؟ فخبروه بقصته وغلطه فى الكلمة ، فقال : « أما إنه ليست عندنا عربية ، من دخل ظفار حمّر » يريد من دخل فى بلدنا تعلم لغتنا ليفهم عنا ما نريد . ونحن اذا نظرنا إلى ما فى عبارة أبى عمر وجدناه سمى لسان حمير عربية ، ولكنه رآها تختلف عن عربية مضر وأهل الحجاز ، ثم هو يرى أن هذا الاختلاف خاص بأقاصى اليمن مما عسى أن يكون قد تأثر بلغات البلاد المصاقبة .

والذى فى قصة ابن دارم مع الملك الحميرى — على فرض صحته — لا يصلح أن يكون دليلا ولا شبه دليل على اختلاف بين اللغتين يوجب استقلال كل لغة عن صاحبتها ، وهو اختلاف معروف وموجود فيما وصل إلينا من اللغة ، وشهرة الكلمة فى قبيل بمعنى مخالف اشهرتها بغيره فى قبيل آخر ، ووجود كلمة لمعنى عند قوم وأخرى لهذا المعنى عند آخرين ، لا يقدح فى وحدة اللغة من جهة أصولها وقواعدها ؛ وقد وقع نحو هذا الاختلاف على عهد النبى صلى الله عليه وسلم والعصور التى تلت عصره ، فلم يرفيه العلماء والرواة دليلا على اختلاف يخرج اللهجتين عن ساحة العربية ؛ روى أن أبا هريرة لما قدم من دوس عام خيبر لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وقعت من يده السكين ، فقال له : ناولنى السكين ، فالتفت أبو هريرة يمنة ويسرة ولم يفهم المراد ، فكرر له القول حتى قال : آلمدية تريد ؟ وأشار إليها ، فقيل له نعم ، فقال : أو تسمى عندكم سكينا ؟ وقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى قوم من عرب الجنوب بما لم تعرف ألفاظه أو بعضها عند أهل الحجاز حتى قال له على بن أبى طالب رضى الله عنه : يا رسول الله نحن بنو أب واحد ، ونراك

مكتبتنا العربية

تكلم العرب بما لم نفهم . ولم يذهب أحد من العلماء في القديم ولا في الحديث الى القول بأن هذا ونحوه خارج عن حد العربية المبينة ، وإنما الذي ذهبوا إليه أن هذا دليل على سعة اللغة العربية ، وأنه قد يوجد منها عند بعض الناس ما لا يوجد عند غيرهم والجميع عرب أقحاح .

وقال الجاحظ في البيان : « وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة الدولة فيهم من العرب ، ولذلك نجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر ؛ حدثني أبو سعيد عبد الكريم بن روح قال : قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر : ليست لكم معشر أهل البصرة لغة فصيحة ، إنما الفصاحة لنا أهل مكة ، فقال ابن المناذر : أما الفصحى فأحكى لأنه عليها القرآن وأكثرها له موافقة ، فصعوا القرآن حيث شئتم ؛ فإنكم تقولون في القبر « بُرمة » وتجمعون البرمة على برام ، ونحن نقول : قِبر ونجمعه على قبور ، وقال الله عز وجل « وجفان كالجواب وقدور راسيات » وأنتم تسمون الجفنة إذا كان فوق البيت « عُلية » وتجمعون هذا على علالي ، ونحن نسميها « غرفة » ونجمعها على غرفات وغرف ، وقال الله عز وجل « لنبوئنهم من الجنة غرفا غرف مبنية » وقال « وهم في الغرفات آمنون » وأنتم تسمون الجفنة كالكوز والاغريض ، ونحن نسميه الطلع ، وقال الله عز وجل « كأنه رؤوس شياطين » قال أبو سعيد : فعدّ عشر كلمات لم أحفظ أسماءها » .

والعبرة في هذا الكلام فيما يتصل بموضوعنا من وجوه :

(أولا) أن قبائل العرب لم تزل أمصارها الى عصر التدوين كانت تختلف لغاتها في الألفاظ والمفردات ، فتختص كل مصر من الأمصار بلغة القبيلة التي نزلته .

(ثانيا) أن هذا الاختلاف كان معدودا من وجوه البلاغة ، لا يكون موضع تفاخر فيما بين أهل الأمصار .

(ثالثا) أن هذا الاختلاف لم يرد فيه العرب بمذهبهم ، لله الرواة والعلماء من بعدهم ، بُعدا عن العربية التي انتهت الى رباط عام بين جميع قبائل

مكتبتنا العربية

العرب ، وبعد كل من نظر فيه سجاحة اللفظ وفصاحته وقربه من ألفاظ القرآن الكريم . وقد هو خصم يسجل ذلك في رده على الفتح بن خاقان في رسالته التي كتبها له في مناقب التراك وعامة جند الخلافة ؛ قال أبو عثمان: «وزعمت أن هؤلاء وإن اختلفوا في بعض اللغة وفارق بعضهم بعضا في بعض الصور فقد تحالفت أعنيا تميم وسفلى قيس وعجز هوازن وفصحاء الحجاز في اللغة ، وهي في أكثرها على خلاف لغة حمير وسكان مخاليف اليمن ، وكذلك الصورة والشمائل والأخلاق وكلهم مع ذلك عربي خالص غير مشوب ولا معلوج ولا مضارع ولا مرجرج ، وقد يختلفون اختلافا ما بين بني قحطان وبني عدنان من قبل ما طبع الله عليه تلك البرية من خصائص الغرائز وما قسم الله تعالى لأهل كل جزيرة من الشكل والصورة والأخلاق واللغة » إلى أن قال : فإن قلت : فكيف كان ولادهم جميعا مع اختلاف الأبوة ؟ فإنا وإن العرب لما كانت واحدة فمنشؤها في الشمائل واللغة والشمائل والهمة ، وفي الأنف والحمية ، وفي الأخلاق والسجية متساوية سلكا واحدا ، وفرغوا إفراغا واحدا ، وكان التناسب [illegible] والمباينة الاختلاط حتى صار ذلك أشد تشابها في [illegible] والمباينة من بعض الأرحام ، وجرى [illegible] في [illegible] مجرى ولادة أخرى حتى تناكحوا [illegible] وتصاهروا من أجل ذلك ، ولو سمعت عدنان قاطبة من مناكحة بني إسحاق وبعولة [illegible] في جميع الدهر لبني قحطان وهو ابن عم ؛ لوقع في جميع العربيين من الفساد والمضارة ومنعها من ذلك جميع الأمم كسرى [illegible] على [illegible] متفق ، وأن هذه المعاني قد قامت عندهم مقام [illegible] .

وقد عقد ابن فارس في كتاب «الصاحبي» بابا لهذا الاختلاف ، فقال : باب القول في اختلاف لغات العرب ، ثم ذكر ثمانية عشر وجها للاختلاف ، ثم قال : وكل هذه اللغات مسموعة مفسوبة الى أصحابها . . . وهي وإن كانت لقوم دون قوم فإنها في الحضر لغاتهم كلهم . فهو - على ما ترى - يسميه اختلاف لغات العرب ، ويرى أن كل لغة منها كانت لقوم دون قوم ، ولم يخرج ذلك

مكتبتنا العربية

جميعها عن حد العربية الى نحو العبرية والحبشية فى الاستقلال ، ولما انتشرت وتعاورها العرب أجمعون صارت لغة واحدة .

هذا من ناحية متن اللغة واختلاف الألفاظ والكلمات المفردة فى وضعها لمدلولاتها وأدائها لمعانيها ، والشواهد عليه أكثر من أن يحاط بها ؛ أما من ناحية التراكيب فالأمر فيها يرجع الى جهتين :

(الأولى) النظر الى جهة الإعراب وهيئات الكلمات عند وضعها فى الموضع الذى يتطلبه اختلاف المعانى ، وهذا ما ضبطه علم النحو وكفل القيام بمعرفته .

(الثانية) طريقة ابتناء التراكيب طبقا لمقامات الكلام ومقتضيات الأحوال ، وهذا ما كان ينبغى أن يقوم على كفالته فن البلاغة ، فأما جهة الاعراب فلم أر من زعم أن اختلافا وقع فيها غير هذا الاختلاف الذى تذكره كتب النحو فى مثل إعمال (ما) عند قوم وإهمالها عند آخرين ، وهو اختلاف منثور فى بطون الكتب معروف لدى من شدا شيئا من أوائل النحو والإعراب .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

بيد أنا وجدنا العلامة ابن خلدون ذكر فى المقدمة : أن اللسان المضرى مع اللسان الحميرى كان فيما سلف بمثابة اللغة فى عصره وما كانت عليه من فساد فى الاعراب بالنسبة لما كانت عليه فى عصورها المصححة لإعرابها ، وهذا عند ابن خلدون اختلاف استقلالى فى اللغة من جهة الاعراب والتصريف والأوضاع ، وإن كان لا يؤثر فى نظره فى بلاغة الكلام وبراعة البيان ؛ قال «وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد ، ولا تلتفتن فى ذلك الى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق ، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت ، وأن اللسان العربى فسد اعتبارا بما وقع أواخر الكلم من فساد الاعراب الذى يتدارسون قوانينه ، وهى مقالة دسها التشيع فى طباعهم ، وألقاها القصور فى أفئدتهم ، وإلا فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل فى موضوعاتها الأولى والتعبير عن المقاصد والتعاون فيه بتفاوت الإبانة موجود فى كلامهم لهذا العهد ، وأساليب اللسان وفنونه

من النظم والنثر موجودة فى مخاطباتهم ، وفيهم الخطيب المصقع فى محافلهم ومجامعهم ، والشاعر المفلق على أساليب لغتهم ؛ والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك ، ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعرب فى أواخر الكلم الذى لزم فى لسان مضر طريقة واحدة ومهيعا معروفا وهو الاعراب ، وهو بعض من أحكام اللسان ... الى أن قال : ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربى لهذا العهد واستقرينا أحكامه لنتاض عن الحركات الإعرابية فى دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه . فتكون لها قوانين تخصها ، ولعلها تكون فى أواخره على غير المنهاج الأول فى لغة مضر . . . ولقد كان اللسان المضرى مع اللسان الحميرى بهذه المثابة ، وتغيرت عن مضر كثير من موضوعات اللسان الحميرى وتصريف كلماته ، تشهد بذلك الأنقال الموجودة لدينا خلافا لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة . . . وليس ذلك بصحيح ، ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر فى كثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها كما هى لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر » .

وهذا الكلام يستوقف النظر من وجوه :

(أولا) يقرر ابن خلدون أن فساد الإعراب لايؤثر فى بلاغة الكلام ، ويستند فى ذلك على أن أساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة فى مخاطبات أهل عصره مع فساد الإعراب والتحلل من قوانينه ، وفهم الخطيب المصقع والشاعر المفلق على أساليب لغتهم من عدم مراعاة الاعراب . وهذا كلام مدخول مردود ، لأن البلاغة العربية التى اعتبرت فنا يقوم عليه تفاضل الكلام ويظهر به إعجاز القرآن ، مدارها على صحة النظم الذى هو توخى معانى النحو ، كما يقول الامام عبد القاهر فى دلائل الإعجاز . وقال أحمد بن فارس فى « الصاحبى » : من العلوم الجليلة التى خصت بها العرب الإعراب الذى هو الفارق بين المعانى المتكافئة فى اللفظ ، وبه يعرف الخبر الذى هو أصل الكلام ، ولولاه ما ميز فاعل من مفعول ، ولا مضاف من منعوت ، ولا تعجب من استفهام ، ولا صدر من مصدر ، ولا نعت من تأكيد . . وقال فى موضع آخر : فأن الاعراب هو الفارق بين المعانى ، ألا ترى أن القائل

مكتبتنا العربية

إذا قال «ما أحسن زيد» لم يفرق بين التعجب والاستفهام والذم إلا بالإعراب ؟ وكذلك إذا قال « ضرب أخوك أخانا » و « وجهك وجهٌ حرٌ » و « وجهك وجهُ حرٌ » وما أشبه ذلك من الكلام المشتبه . وقال في موضع ثالث : فأما الاعراب فبه تميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين ، وذلك أن قائلا لو قال « ما أحسنْ زيدٌ » غير معرب أو « ضرب عمرٌ زيد » غير معرب ، لم يوقف على مراده ؟ فاذا قال « ما أحسنَ زيداً » ، أو « ما أحسنُ زيدٍ » أو « ما أحسن زيدٌ » أبان الاعراب عن المعنى الذي أراده .

والذي ينظر في قصة وضع علم النحو وسببه يعلم أن جميع روايتها يدور على وقوع أخطاء معنوية كان منشؤها خطأ في الاعراب تحرف به الكلام عن جادة الصواب ، فكيف تبقى بلاغة الكلام سليمة مع هذا مبلغ العلامة في أول درجاتها ؟ واستناد ابن خلدون على وجود أساليب النصارى ووجود خطباء وشعراء لا ينهض بدعواه ، لأنه إن عنى بالخطباء والشعراء ممن لم تبلغ ملكته في أسلوبه الرصين ، فالحجة عليه لا له ، وإن عنى هذا النحو من الكلام المرصوف ملحونا مهجنا وعنى بأصحابه في عداد الخطباء والشعراء فهذا ما لم يجد ابن خلدون موافقا عليه إلا ممن يضم بين جنبيه قلبا ميتا وبعض العرب والعربية ، ونعيذ العلامة ابن خلدون من هذه النزعة رغم ما سجله من آرائه عن العرب .

(ثانيا) يذهب ابن خلدون الى أن لغة حمير ومن جرى مجراها قصرت في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها ويستشهد على ذلك بما لديه من الأنقال ؛ وهذه قضية جد خطيرة كان من حق العلم والبحث على هذا الامام الجليل أن يذكر من هذه الأنقال مثلا واحدا يؤيد به دعواه ، أما الاكتفاء بأن هذه الأنقال الشاهدة موجودة لديه فهذا مما يمكن أن يكون شيئا في باب البحث ، بل إن الذي وصل إلينا من الأنقال عن طريق الثقات يرد دعوى العلامة ابن خلدون ويؤيد وحدة اللغة الحميرية والمضرية في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها . ورأس الأمر في ذلك ما كتب به النبي صلى الله عليه وسلم لوائل بن حجر وأقيال اليمن ، ومخاطباته لوفودهم ،

مكتبتنا العربية

وهذا ثابت فى كتب السيرة والحديث ، وقد نستروح له بنحو وفود عبد المطلب ابن هاشم جد النبى صلى الله عليه وسلم على ابن ذى يزن الحميرى ، إذا صحت هذه الوفادة ، فلا يسوغ فى شرعة العقل والمنطق أن نترك أمرا ثابتا بين أيدينا إلى أمر لم نطلع عليه ولم ندر ما وجه الأمر فيه .

(ثالثا) يرى ابن خلدون أنه يمكن الاعتياض عن الحركات الاعرابية فى دلالتها بأمور أخرى ، وهذه فيما نعتقد وثبة من وثبات العلامة التى لم يصاحبه فيها التوفيق ، وإلا فأين حظه من المحاولة فى هذا وهو إمام جليل القدر فى كثير من الفنون ؟ ولكن يظهر أن الامكان شىء والوقوع شىء آخر . وليت ابن خلدون صنع شيئا فى هذا المضمار ، إذن لأراح أفكارا لا زالت تدور حول فكرته هذه التى رصد لها مجمعنا اللغوى — وهو أعظم مؤسسة علمية لغوية فى الشرق العربى برجالاته ومفكريه — الجوائز وعقد لها البحوث ، وكتب فيها الكاتبون وألف فيها المؤلفون فلم نظفر منهم إلى يومهم هذا بوئيد سوى ، ولا اعتبار هنا لنظرية الكتابة بالحروف اللاتينية التى نهض بها أحد كبار مفكرى أعضاء المجمع ، فإنها — فى الحق — لا تتصل بالعربية من قريب أو بعيد .

(رابعا) لو نفذت فكرة ابن خلدون ومن يلف لفه من أهل التفكير الحديث فماذا يكون شأن القرآن الكريم والحديث النبوى ، وهما أصل الملة والدين ؟ أيدخلهما هذا التجديد فتغير ألفاظهما حسبما يكون مما اعتضنا به من حركات الإعراب ؟ أم يبقيان على حالهما بعيدين عن لغة الناس وتبقى لهما خاصة أصول النحو وقوانينه المعروفة ؟ وحينئذ يكون هناك لغتان : لغة دينية هى لغة القرآن والحديث فى المحاريب ودراسات الدين ، ولغة العامة ، وهى ذات التجديد فى الضبط بالتحليل من قواعد النحو الى ما لا ندرى ما هو ؟ وفى كلا الأمرين خطر لا يحتاج الى تنبيه .

وأما جهة الأسلوب وطريق أداء المعانى التركيبية طبقا لمقامات الكلام ، فالاعتماد فى ذلك على المأثور من فنى الكلام نظمه ونثره ؛ والذى وصل الينا من الشعر المنسوب الى العصور التى تقوم الحجة بلغتها شىء كثير فى ذاته ،

مكتبتنا العربية

ومن المنثور شيء قليل جدا ، ولكن الرواة يقولون إن الذى انتهى الينا من كلام العرب هو الأقل ، ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير ؛ يقول جلال الدين السيوطى فى المزهر : وقد أجمع الناس على أن المنثور فى كلامهم أكثر وأقل جيدا محفوظا ، وأن الشعر أقل وأكثر جيدا محفوظا . وقال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى اليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير . ويروى محمد بن سلام فى الطبقات أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال « كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه ، فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولهت عن الشعر وروايته ، فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يئلوا الى ديوان مدون ، ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت أو القتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم أكثره » ومع ذلك كله فان هذا التراث الأدبى كان محلا للطعن فى صحة الكثير منه ، فلم يسلم منه إلا أقل القليل . وموضع العجب فى هذا المقام أن الرواة يكادون أن يجمعوا على أن تاريخ هذا الأدب الذى تقوم به الحجة فى اللغة لا يرتفع مع الماضى لأكثر من قرنين قبل الاسلام ، فأين العرب قبل هذين القرنين ؟ وأين لغتهم وآدابها ؟ جواب هذا فى تاريخ الأمة العربية المدفون بين أحضان الزمن ، وجوابه أيضا فى كلمة عمر بن الخطاب التى نقلناها آنفا .

وإذا رجع الباحث الى تاريخ اللغة المرتبط بتاريخ الأمة العام ، وجد الرواة والعلماء يصعدون باللغة مع تاريخ العرب الى مئات السنين على ما فى ذلك من اختلاف لا يقلل من شأن امتداد اللغة فى القدم بامتداد عهد الأمة بالحياة ؛ قال الزركشى : وقد روى عن ابن عباس « أول من تكلم بالعربية المحضة اسماعيل » وأراد به عربية قريش التى نزل بها القرآن . تأمل فى هذا الكلام وانظر كم بين اسماعيل والزمن الذى تزعم الرواة أنه أول لتقصيد القصيد على عهد مهلهل بن ربيعة أخى كليب صاحب حرب البسوس ، وخال امرىء القيس ، كما يقولون ؛ ومهلهل هذا فى العصر القريب من الاسلام ، وقد غبر على العرب أعصر ودهور قبله ووقعت

مكتبتنا العربية

لهم حروب قبل حربه التى سببها أخوه كليب فكانت محضاء لشاعريته ، فهل كان العرب قبل مهلهل خرسا بكما لا ينطقون ، وفاقدى الاحساس لا يشعرون ؟ فاذا كانت عربية قريش التى نزل بها القرآن نشأت منذ عهد اسماعيل وبينه وبين مهلهل قرون فغير معقول أن يكون تاريخ الأدب قبل الاسلام ينتهى الى قرنين كما يقول الرواة ، بل المعقول أن يمتد صاعدا مع الماضى الى أضعاف ذلك حسبما مر فى تضاعيف الحياة من أجيال وتقلبات وأحداث . وقال الزركشى أيضا : وأما عربية حمير وقحطان فكانت قبل اسماعيل عليه السلام . واذا تأمل الباحث فى حديث البخارى المتعلق بهجرة ابراهيم عليه السلام بولده اسماعيل وأمه الى بطحاء مكة علم أن إسماعيل نشأ فى المهد بين قبيلة جرهم وهى قبيلة قحطانية يمنية حميرية ، وشب فيها وساكنها وصاهرها ، فمنها أخذ لغته وعربيته المبينة ، ولانمنع أن يكون قد لقن من لغة أمه شيئا ، ولكن كثرة جرهم الغامرة لاتبقى على لغة فرد فيما بينها . وقال ابن دحية : العرب أقسام : (الأول) عاربة وعرباء وهم الخلص ، ثم عد قبائلهم البائدة حتى قال : ومنهم جرهم ووبار ، ومنهم تعلم اسماعيل عليه السلام العربية . وهذا قول حرى بالقبول لأن رواية انزال اسماعيل فى وادى مكة رضيعا كما هو صريح صحيح البخارى ، وحسبك به ، تؤيده أصدق التأييد ، ويرشحه ما رواه الحاكم فى المستدرك وصححه والبيهقى فى شعب الايمان عن بريدة رضى الله عنه فى قوله تعالى « بلسان عربى مبين » قال بلسان جرهم . وهذا لايقال فى مثله بالرأى ، فلا بد أن يكون مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو صريح فى أن لسان جرهم ، وهى باجماع المؤرخين قبيلة يمانية قحطانية ، كان عربيا مبينا ، وهو الذى أخذه عنها اسماعيل وانحدر منه الى ذريته فى جرهم حتى استقلت به مضر ، ثم قامت به قريش ونزل به القرآن الكريم ؛ وغير معقول أن يكون هذا اللسان نزل على جرهم بعد مجيئها الحجاز مهاجرة من اليمن موطنها الأول ونسيت كلها بقضيضها لسانها الذى كان بين قومها قبل هجرتها ، بل المعقول أن هذا اللسان الذى أخذه منها اسماعيل هو لسانها منذ عهدها بالتفاهم ، وهو لسان أخواتها من سائر القبائل القحطانية هاجر معها حيث هاجرت . والى هذا يميل ابن دريد فى الجمهرة حيث يقول : وممن يعرب واسمه مهزم بن قحطان لأنه أول من انعدل لسانه من السريانية الى العربية ؛

مكتبتنا العربية

وكذلك اسماعيل بن حماد الجوهرى حيث يقول فى الصحاح : أول من تكلم بالعربية يعرب بن قحطان .

ومن هنا يمكن أن نقول : إن الدليل التاريخى يؤيد أشد التأييد وحدة اللغة العربية منذ نشأة العرب ، وكانت لهم لغة صالحة للتفاهم وتصوير الأفكار الى أن نزل بها القرآن الكريم ، وليس فيها إلا هذا الاختلاف فى اللهجات بين القبائل الذى لاينتهى الى استقلال لغة الجنوب عن لغة الشمال فى أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها استقلالا يجعل إحداهما كالحبشية للعبرية مثلا . ونحن لا نزعم أن هذه اللغة التى نزل بها القرآن الكريم والتى دونت ألفاظها المعاجم والتى نقلها لنا الرواة فى نصوص الأدب ، والتى نقرؤها اليوم فى الكتب والمؤلفات ، كانت كذلك منذ أول عهدها كاملة ، فهذا ما لا يمكن أن يقال ، ولكن الذى نقوله إن اللغة العربية لغة أمة قديمة فى الحياة جدا ، وهى متشابكة الأواصر متشابهة السمات ، جرى عليها من الاطوار ما جرى على الأمة التى نطقت بها وما يجرى على كل كائن حى فى الوجود حتى انتهت الينا بحالها الذى رأيناه ؟

هكذا الجود

كان عبيد الله بن العباس من أندى المسلمين الأولين كفا ، وأطيبهم بالبذل نفسا . من أخباره فى هذا الباب أن معاوية كان قد حبس عن الحسين بن على رضى الله عنهما عطاءه من بيت المال حتى ضاقت به الحال ، فقيل له لو وجهت الى ابن عمك عبيد الله بن العباس فانه قدم بنحو ألف الف درهم ! ففعل .

فلما قرأ عبيد الله كتابه قال : ويلك يامعاوية ما اجترحت يداك من الاثم حين أصبحت لين المهاد ، رفيع العماد ، والحسين يشكو ضيق الحال ، وكثرة العيال . ثم قال لقهرمانه : احمل إلى الحسين نصف ما أملكه من فضة وذهب وثوب ودابة .

فقال له القيم : فهذه الديون التى عليك من أين تقوم بها ؟ قال : إذا بلغت ذلك دللتك على أمر يقيم حالك .

فلما أتى الرسول برسالته الى الحسين قال : إنا لله حملت والله على ابن عمى وما حسبته يتسع لنا بهذا كله .

فأخذ القمار من ماله وهو أول من فعل ذلك فى الاسلام .

مكتبتنا العربية

الروافض وأحداثهم فى الاسلام

لفضيلة الأستاذ الشيخ منصور رجب
المدرس بكلية أصول الدين

عرفنا فى مقال سابق أن نظرية الظاهر والباطن التى قال بها الروافض فى تفسير القرآن الكريم نظرية يهودية قال بها بنو إسرائيل فى التوراة قبل أن يقول بها الروافض فى تفسير كتاب الله ؛ وأول بها اليهود التوراة قبل أن يؤول بها الروافض القرآن ؛ وادعى بها اليهود أن لدين الله سرا محصورا مقصورا على رجال الدين قبل أن يقول الروافض ذلك وأكثر من ذلك فى دين الله وكتابه . ولكن ماهى الأسباب أو الظروف والمقتضيات التى بعثت الروافض إلى القول بهذه النظرية ، وفرضت على القوم التمسك بالظاهر والباطن والتنزيل والتأويل ، حتى فهموا فى كتاب الله هذا الفهم وخرجوه هذا التخريج وحكموا عليه هذه الأحكام ؟ وهل للقوم سند فى القول بهذه النظرية من القرآن الكريم ؟

يقول القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجى فى كتابه المواقف ج ٨ ص ٣٨٨ : « وتمسكوا - أى الباطنية - فى ذلك - أى فى قولهم بباطن الكتاب وظاهره والمراد منه باطنه - بقوله تعالى : « فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب » . ولست هنا فى مقام النظر فى هذا الدليل وهل ينتج هذه النظرية أم لا ينتج ؟ وإنما يكفى هنا وقبل أن أحاول تعرف الأسباب والبواعث التى دعت إلى القول بهذه النظرية ، يكفى أن أقول على فرض صحة الاستناد : إنه يبين لنا أو يعطينا فكرة عن مدى فهمهم من الأفهام أو عقلية من العقليات رأت هذا الرأى فى كتاب الله .

إن هذه النظرية ، نظرية الظاهر والباطن ، جاءت من ناحية ملائمة لما ذهب إليه القوم فى مشكلة الخلافة وقضيتها ، واقتضتها من ناحية أخرى ظروف سياسية خاصة فى ذلك الوقت .

مكتبتنا العربية

فالروافض يرون الخلافة ركنا من أركان الدين ، وغيرهم يراها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين ؛ والروافض يرون نصب الامام واجبا على الله ، وغيرهم يرى ذلك واجبا على الأمة ؛ والروافض يرونها لشخص بعينه ، وغيرهم يراها لا تختص بشخص إلا أن يجتمع فيه العلم والزهد فاذا اجتمعا كان إماما ولو كان نبطيا ؛ والروافض يرون الامام معصوما لا يجوز عليه الخطأ ، ويرونه عالما بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال ، وغيرهم لا يرى هذا الرأى بل يراه شخصا يخطىء ويصيب ، ويراه شخصا محتاجا الى إعمال الرأى وتصرف العقل . لذلك تقبل القوم نظرية الظاهر والباطن والتنزيل والتأويل قبولا حسنا وأحلوها محلا مختارا وحاولوا أخذها من كتاب الله ، فهى سندهم وعلى ضوئها قالوا : إن على ابن أبى طالب هو الامام المبين فى قوله تعالى « وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين » ؛ وهى سندهم وعلى ضوئها قالوا . إن يدى أبى لهب فى قوله تعالى : « تبت يدا أبى لهب » هما أبو بكر وعمر ؛ وهى سندهم وعلى ضوئها قالوا : إن النبأ العظيم فى قوله تعالى « عم يتساءلون عن النبأ العظيم » هو على بن أبى طالب . إلى غير ذلك مما قالوه وهو كثير وكثير جدا . ومن أراد أن يتوسع فى ذلك ويرى كيف أسرف القوم فى هذه النظرية بل ويرى أيضا كيف جاءوا فى كتبهم بالأحاديث الموضوعة باجماع أهل العلم ، كالحديث الخاص بتصدق على بخاتمه فى الصلاة ؛ من أراد أن يتوسع فى ذلك ويرى كيف فهم رجال هذا المذهب كتاب الله وكيف رووا فى كتبهم أن النبى صلوات الله عليه قال مشيرا الى معاوية بن أبى سفيان : « إن هذا يطلب الأمر من بعدى فمن أدركه منكم فليبقر بطنه بالسيف » فليرجع الى كتابين وضعهما القاضى النعمان للمذهب الذى دخل مصر من بين مذاهب الروافض آتيا من بلاد المغرب ، والذى ابتدأ الأزهر حياته العلمية بدرسه ، وافتتح الطلاب حياتهم العلمية فيه باستظهاره واستيعابه . أما أحدهما فبدار الكتب الملكية بالتصوير الشمسى عن نسخة بمتحف «ليدن» رقم ٧٠٦٢ واسمه « شرح الأخبار فى فضائل النبى المختار » . وثانيهما ذلك الكتاب الذى كان قد أمر الظاهر لاعزاز دين الله ، خامس خلفاء دولة هذا المذهب بمصر ، بجائزة مالية تعطى لمن يحفظه ، وهو كسابقه بالدار

مكتبتنا العربية

تحت رقم ١٩٦٦٥ واسمه «دعائم الاسلام» والموجود منه بالدار الجزء الأول فقط .

وإذا كان اليهود هم الذين وضعوا أساس هـذا المذهب وقاموا بالدور الأول فى تشييده فى العقد الرابع من القرن الأول للهجرة ، فإن المجوس قد قاموا فى النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة بدور أخطر فى الدعوة الباطنية ، تلك الدعوة التى ابتدأت سرية فى العراق ثم أخذت تطوف البلدان الاسلامية الى أن دخلت مصر فى القرن الرابع للهجرة ، أو بعبارة أخرى فى العقد الرابع من هذا القرن ، ولقبت الباطنية أو سميت بثمانية أسماء : سموا باطنية لقولهم بهذه النظرية نظرية الظاهر والباطن ، ويعتقدون أن من ارتقى الى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من عبائه ، قالوا : وهم المرادون بقوله تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم » . وسموا « اسماعيلية » نسبة الى محمد ابن اسماعيل بن جعفر . وبابكية نسبة الى رجل من الباطنية يقال له « بابك الخرمى » ظهر فى بعض الجبال بناحية أذربيجان سنة ٢٠١ هـ . وسموا قرامطة ، نسبة الى رجل من أهل الكوفة يقال له حمدان قَرْمط وكان أحد دعاة المذهب فى الابتداء . الى آخر ما سموا به

وإذا كان الباطنيون قد تحصنوا بالانتساب الى آل البيت أو الى الروافض الذين احتموا بإظهار الولاء لآل البيت ، واستظلوا بإعلان الاشتقاق على آل البيت لما أن أخطأتهم الخلافة أولا ، أو لما نالهم من عسف وظلم واضطهاد أيام الأمويين فأولاد عمهم العباسيين ؛ إذا كان الباطنيون قد تحصنوا بهذا الحصن فالذى يرويه التاريخ وتكاد تتفق عليه كلمة المؤرخين هو أن الفرس قد مدوا الباطنيين بالمال والرجال ، وظاهروهم بما أوتوا من حيلة لحاجة فى نفس يعقوب قضاها .

وأمضى سلاح استعمله الباطنيون أو الروافض فى الذود عن المذهب وإقامة صرحه ؛ أمضى سلاح وأفتك قنبلة ، تلك هى نظرية الظاهر والباطن . فإذا تمسك القوم بما خالف رأى الناس أو أتوا مالا يلائم الأخلاق ولا يتمشى مع العادات الانسانية الصحيحة ، فتراهم وقد التجأوا الى الظاهر والباطن ، واستوحوا ما لقنهم به الباطنية ليجدوا لهم من ذلك مخرجا .

مكتبتنا العربية

وإذا صح ما رووه كتب التاريخ عن هذا المذهب من مبادئهم وعقائدهم وعاداتهم وفهمهم للعلائق المشتركة بينهم وبين إخوانهم فى الانسانية وتكييفهم معاملاتهم وسلوكهم على ضوء هذه المبادئ وتلك العقائد ، إذا صح هذا فلقد كان هذا المذهب حزبيا ضيقا لا إنسانيا ساميا . وإذا صح هذا فلقد مثل المذهب حياة اجتماعية لبعض الناس لم تألفها الطباع الصحيحة ولم يطمئن إليها الناس .

إن المذهب الذى يبطل الرأى ، ويفسد تصرف العقول ، ويعمل على حصر أسرار الدين فى طائفة معينة من مخلوقات الله ، لهو مذهب مخالف لطبيعة الأشياء بعيد كل البعد عن حقائق الحياة . إن هذا المذهب عاش فى مصر قرنين اثنين من الزمان ، وتزعم الأزهر تدريس هذا المذهب السنين الطويلة حتى قضى عليه أو عمل على القضاء صلاح الدين الأيوبى . وله فى مصر كما له فى الشرق رواسب من أفكاره وعاداته ومعتقداته وتقاليده ، وإن لم تأخذ ملامح تلك الصورة فما لا شك فيه أنها تركت بيننا شيئا فيه شبه من ملامحها أو بعض خطوطها . وقبل أن أتكلم عن المذهب أو أحدد المذهب الذى دخل مصر من بين مذاهب الروافض وقد تشعبت مع الزمن ، قبل أن أتكلم عن هذا المذهب بصفة خاصة أعرضه أولا بصفة عامة فى شىء من فرقه وعقائده وأعمال رجاله ومن له ينتصر وبه يتخلق .

الروافض فرق كثيرة جدا حتى روى المقريزى أنهم بلغوا ثلثمائة فرقة المشهور منها عشرون (١) ، وحاول من تكلموا فى الفرق إرجاع هذه الكثرة الى فرق أصول تجمع الكل ؛ فأرجعهم فخر الدين الرازى الى أربع : زيدية ، وإمامية ، وكيسانية ، وغلاة (٢) . وزاد الشهرستانى على هذه الأربع فرقة خامسة وهى الاسماعيلية (٣) . وأرجعهم الاسفرايينى إلى ثلاث : زيدية ، وكيسانية ، وإمامية (٤) . وقال ابن حزم : « أهل الشنع من هذه الفرق ثلاث طوائف : الجارودية من الزيدية ، والامامية من الروافض ، ثم الغالية (٥) .

(١) جـ٤ ص ١٧٣ «خطط» (٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦١
(٣) جـ ١ ص ١٩٥ . (٤) التبصير فى الدين ص ١٦ .
(٥) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ج ٥ ص ١٧٩ .

مكتبتنا العربية

وإذا كان الروافض قد اجتمعوا عند جعل الامامة وراثية فى أسرة واحدة من أسر المسلمين ، تلك هى أسرة على بن أبى طالب رضى الله عنه ، فقد افترقوا فى النص ، فذهبت الامامية إلى أنه قد جاء على اثنى عشر إماما آخرهم المهدى المنتظر ، وهم :

١ — الامام على رضى الله عنه توفى سنة ٤٠ هـ ٢ — الحسن بن على توفى سنة ٥٠ هـ ٣ — الحسين بن على توفى سنة ٦١ هـ ٤ — زين العابدين بن الحسين توفى سنة ٧٥ هـ ٥ — محمد الباقر بن زين العابدين توفى سنة ١١٧ هـ ٦ — جعفر الصادق بن محمد الباقر توفى سنة ١٤٨ هـ ٧ — موسى الكاظم بن جعفر الصادق توفى سنة ١٨٦ هـ ٨ — على الرضا بن موسى الكاظم توفى سنة ٢١٨ هـ ٩ — محمد التقى بن على الرضا توفى سنة ٢٢٠ هـ ١٠ — على التقى ابن محمد التقى توفى سنة ٢٥٤ هـ ١١ — حسن العسكرى بن على التقى توفى سنة ٢٦٠ هـ ١٢ — المهدى بن حسن العسكرى وهذا يعتقدون أنه غاب سنة ٢٢٦ هـ وهم على انتظاره ، فهو المهدى المنتظر .

وذهبت الاسماعيلية إلى أن النص قد جاء على سبعة آخرهم المهدى أيضا . ذلك أن الامامية بعد جعفر الصادق قد افترقوا فرقتين : فرقة قالت بامامة ابنه موسى الكاظم وهم الاثنا عشرية السابقون ، وأخرى قالت بأمامة ابنه الأكبر اسماعيل بن جعفر ، ولهذا سموا اسماعيلية . لكن لما كان اسماعيل قد مات فى حال حياة أبيه حولوا الامامة إلى ابنه محمد ، فهو صاحب الدعوة ، وهو عندهم المهدى المنتظر .

وزعمت الكيسانية أن الامام بعد على هو محمد بن الحنفية — ليس ابن الحنفية هذا من نسل فاطمة — لماذا ؟ لأن أباه أعطاه الراية يوم الجمل وقال له :

اطعنهم طعن أبيك تحمد لا خير فى حرب إذا لم توقد
بالمشرفى والقنا المسرد

أو لأن الحسين أوصى بالخلافة له فى الوقت الذى ترك فيه المدينة الى مكة إذ كان مطالبا ببيعة يزيد بن معاوية .

مكتبتنا العربية

ولشد ما تعجب من هؤلاء عند ما تسمعهم يقولون : إن محمد بن الحنفية هذا لم يمت ولم يقتل وإنه حي فى جبال رضوى ، وعنده عين من الماء وعين من العسل يتناول منهما ، وعنده عن يمينه ويساره أسد ونمر يحفظانه من الاعداء ، وهناك تحدثه الملائكة الى أن يؤذن له فى الخروج وهم فى انتظاره ، فهو المهدى المنتظر .

ولقد وجدت هذه العقيدة من يشايعها وينصرها ويسجلها فى أبيات من الشعر ؛ فذكر رواة الأدب أن كثير عزة ـ توفى سنة ١٠٥ ودخل مصر ليزور قبر محبوبته بها — والسيد الحميرى — توفى سنة ١٧٣ — كانا من جملة الكيسانية ، وكانا ينتظران محمد بن الحنفية ، ولهما فى ذلك أشعار كثيرة . قال كثير :

ألا إن الأئمة من قريش ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الماء حتى يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرى فيهم زمانا برضوى عنده عسل وماء (١)

وقال السيد الحميرى :

ألا قل للوصى فدتك نفسى أطلت بذلك الجبل المقاما
أضر بعشر والوك منا وسبعون الخليفة والإماما
وعادوا فيك أهل الأرض طرا مقامك عندهم ستون عاما (٢)

ويجمع الكيسانية القول بان الدين طاعة رجل ، حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية ، من الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وغيرها ، على رجال(٣) ؟

« يتبع »

١ ـ الشهرستانى حـ ١ ص ٢٠٠ ، تحفة العالم للطباطبا ئى حـ ١ ص ٢٣٦

٢ ـ التبصير فى الدين للاسفرايينى ص ١٩

٣ ـ كشف اسرار الباطنية وأخبار القرامطة لابن مالك اليمانى ص ١٢

عثمان بن عفان

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان
الأستاذ بكلية اللغة العربية

عثمان بن عفان ، عنوان كتاب وضعه المسلم الغضّ ، الأستاذ صادق عرجون المدرس فى كلية اللغة العربية ؛ وأخرجته « جماعة الأزهر للنشر والتأليف » .

ولقد لفت هذا المؤلف نظرى ، لما لفضيلة صاحبه من المكان المرموق فى المحيط الأزهرى ؛ ولأنه أول باكورة لجماعة تشتد حاجتنا إليها وإلى أمثالها فى بناء النهضة الأزهرية الحديثة ؛ ثم لأنه يؤرخ أخطر فترة فى حياة الاسلام منذ أشرق فجره على العالم الى يومنا الحاضر .

* * *

وأسلوب الكتاب ، أسلوب أدبى خل ؛ فيه جزالة ، وفيه فخامة ، وفيه تسلسل واطراد ؛ يأخذ بزمام الناظر فى عنوانه ، فيمضى به قدما لا يتلبث ولا يلوى على شىء حتى يقف به عند غايته ؛ يحمد السرى ، ويردد قول الأول :

وألقت عصاها واستقر بها النوى كما قرّ عينا بالإياب المسافر

وأقسم لو تنائر فى أثناء هذا الأسلوب ألف غلطة وغلطة ، لغطى جماله الرائع على عواره ؛ فكيف ولم أظفر — على مبلغ عسر محاسبتى للأستاذ ، وسوء نيتى فى نقد كتابه — بغير هنوات أربع ، لعل شطرها تطبيع . ؟ !

قال الأستاذ فى معرض الحديث عن الطائف ص ٤٤ س ١١ : « وقد اتخذها أهل الثراء منتجعهم ومُرادهم (كذا) » بضم ميم مراد . وفى اللسان « رادت الإبل ترود : اختلفت فى المرعى مقبلة ومدبرة . والموضع مَراد (بفتح الميم) وفى حديث قس : « ومراداً لحشر الخلق طرا . أى موضعا يحشر فيه الخلق ؛ وهو مَفعل من راد يرود ؛ وإن ضمت الميم فهو اليوم الذى يراد أن يحشر فيه الخلق » . وليس المعنى الثانى مرادا للمؤلف .

مكتبتنا العربية

وفى ص ٦٩ س ٢٠ : « أخذ بهذا المبدأ عن طريق الاختيار من رجالات الأمة الذين تتوفر (كذا) فيهم شرائط السياسة الحازمة » . والذى فى اللسان : « وتوفر عليه ، أى رعى حرماته ، ويقال : « هم متوافرون ؛ أى هم كثير » .

وفى ص ٧٤ س ٦ فى معرض الحديث عن حزم عمر رضى الله عنه : « عصب العرب . . . حتى رد رسنهم الى غارب الاسلام ، وعادوا لطيتهم (كذا) أمة واحدة تستنجز موعود الله باستخلافها فى الأرض » . والعربى يقول : « مضى لطيته » أى لوجهه الذى يريد ، ولنيته التى انتواها . وفى اللسان : « وفى الحديث : « لما عرض نفسه على قبائل العرب ، قالوا له : يا محمد ، امض لطيتك » أى امض لوجهك وقصدك .

وفى ص ٧٨ س ٦ : « ذلك التراث الضخم بما وصفناه ، وتلك الأقطار المترامية . . . وأولئك الأعراب الجفاة الذين انساحوا . . . وهؤلاء الأرقاء عبدان وإماء (كذا) . . . كل أولئك كون عناصر الاسلام » . هكذا كتب « عبدان » بالنون الساقطة . ولعل الصواب النصب أو التعريف باللام .

هذا ما مر بى فى أسلوب الكتاب مما يصح أن يقال فيه : كنت لو أن ذا كلا . على أنه لا يشفى الغليل ، ولا يستحق الذكر .

* * *

فأما نظرات الأستاذ وآراؤه فى كتابه ، فقد أصاب أجر المجتهد فى جميع ومضى بحظ المجتهد المصيب فى أكثرها ؛ وحسب الباحث أن يصدر فى آرائه عن منطق سليم ، وعن مقدمات صحيحة ، وعن تفكير مستقيم ، وليس من الإنصاف له ، أن يكون نجاحه فى عمله ، وحمده عنده ، وقف على وصوله الى نتائج لا يخامرها ريب ، وإلى حق لا يساوره خلاف ؛ ما دامت موارد البحث من مواضع الرأى والاجتهاد . ومنهج الأستاذ فى بحثه — على الرغم من أن سبيله النقد والتحليل — منهج سلفى تقليدى ، أساسه التأويل وإحسان الظن بأصحاب الرسول صلوات الله عليه ورضوانه عنهم ؛ فهو فى جوهره وتفصيله ، لا يخرج عما أجمله اللقانى فى « جوهرة التوحيد » :

مكتبتنا العربية

وأوّل التشاجر الذى ورد إن خضت فيه، واجتنب داء الحسد

قد أول الأستاذ كل ما أخذ على عثمان ، بأن منشأه الاجتهاد ؛ وما كان كذلك فهو صواب . وهذا منهج يرضى السلفيين المحافظين بلا جدال . بيد أنه يؤخذ عليه أن أحدا من السلف لا يخالف فى أن الاجتهاد لا يؤدى الى الصواب دائما ؛ فالمجتهد يخطئ ويصيب ، وإن كان مأجورا على كل حال ؛ ولا تلازم بين الأجر والصواب . لا جرم أن الأستاذ قد أسرف فى استغلال التأويل إسرافا تقاضاه أن يعتبر صوابا ، كثيرا مما لا تطمئن إليه النفس ، مما روى عن عثمان ؛ كقطعه لعطاء ابن مسعود ، وكضربه لعمار بن ياسر ، وكإغداقه العطاء على بنى أمية ؛ مما اعترف عثمان نفسه بانحرافه عن وجه الصواب بندمه عليه ، واعتذاره منه . ولو كان صوابا ما عدل عنه . ومن براعة الأستاذ الخطابية ، ما يسوقه فى ذلك ص ١٤٣ : « فلم ير أحد من الناس بأسا على عمر فى ذلك ، لأنه إمام يسوس رعيته بما يرى فى حدود الحق والعدل . أما عثمان بن عفان فيرى عليه مجتمعه والمنحرفون عليه من رعيته أن يسوس الناس كما كان يسوسهم عمر بن الخطاب ؛ سبحان الله ! فلم كان عثمان إماما إذاً ؟ أليس من العجب العجيب أن نعد محاولة فى مفاخر رجل ، وتعد أختها فى مساوئ رجل ؟ يحصون على عثمان حوادث زعموا أن سلطانه نال فيها بعض الأفراد من رعيته ببعض صنوف التأديب ، ويكبرون ذلك ، ويعدونه خروجا يستحق عليه ما أتوا إليه وإلى الإسلام كله من قواصم ، ويحصون لعمر حوادث رأوا أن سلطانه فيها نال بعض الولاة والقادة بالتأديب ، فيكبرون ذلك لعمر ، ويعدونه فى مسعيه الحالدات . فلم هذا ؟ ولم ذاك ؟ أجل ، لأن رعية عمر كان فيها عثمان ، ورعية عثمان كان فيها السبائيون والروافض » .

* * *

كذلك طغت النزعة التقليدية على منطق الأستاذ ، فأرادته على أن يقول ص ٢٣ : « لم يكن الإسلام ليحفل بما كانت تحفل به الجاهلية من المفاخر القبلية ... فلم يعبأ بسخط الساخطين الذين طووا أنفسهم على مستكنة تحينوا بها النهز ، فلما رأوها حالت بقيام عثمان بن عفان رضى الله عنه بالخلافة

مكتبتنا العربية

وهو رجل بنى أمية فى الرعيل الأول من سادة المسلمين ... عصبت به بنو أمية أمرها فى الاسلام ، فسادوا ، وغضب أقرانهم فى شرف الأرومة ، وعادت المغالبة بينهم إلى عهدها الأول » .

فأن هذا الرأى فى بنى أمية ، يناهضه أن معاوية وأخويه يزيد وعتبة كانوا عمالا لعمر ، رضى الله عنه ؛ وأنه لم يؤثر عن بنى أمية ، بعد عصر النبوة أنهم كانوا يطوون أنفسهم للاسلام على مستكنة ، إلا فى نظر العامة الأولى فعلت فيهم دعاوة الشيعة . بل إن الاسلام بلغ من العزة والمنعة فى عصر بنى أمية ، ما لم يبلغه فى عصر من العصور الاسلامية حاشا عصر الخلفاء ، وكانوا من أحرص الناس على الانقياد لسلطانه والذود عن حماه .

روى الطبرى عن نوفل بن مساحق ، قال : « استعمل عمر عتبة بن أبى سفيان على كنانة ، فقدم معه بمال ، فقال : ما هذا يا عتبة ؟ قال : مال خرجت به معى وتجرت فيه . قال : وما لك تخرج المال معك فى هذا الوجه ؟ فصيره فى بيت المال ؛ فلما قام عثمان ، قال لأبى سفيان : إن طلبت ما أخذ عمر من عتبة رددته عليك . فقال أبو سفيان : إنك إن خالفت صاحبك قبلك ، ساء رأى الناس فيك . إياك أن ترد على من كان قبلك ، فيرد عليك من بعدك » .

وهذا معاوية ؛ يروى الطبرى أنه : لما ودّع عثمان خرج من عنده وعليه ثياب السفر متقلدا سيفه ، متنكبا قوسه ؛ فأذا هو بنفر من المهاجرين فيهم طلحة والزبير وعلى ؛ فقام عليهم ، فتوكأ على قوسه ، بعد ما سلم عليهم ، ثم قال : إنكم قد علمتم أن هذا الأمر كان إذا الناس يتغالبون إلى رجال ؛ فلم يكن منكم أحد ، إلا وفى فصيلته من يرأسه ، ويستبد عليه ، ويقطع الأمر دونه ، ولا يشهده ولا يؤامره ؛ حتى بعث الله جل وعز نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأكرم به من اتبعه ، فكانوا يرأسون من جاء من بعده ، وأمرهم شورى بينهم ، يتفاضلون بالسابقة والقدمة والاجتهاد . فأن أخذوا بذلك وقاموا عليه ، كان الأمر أمرهم ، والناس تبع لهم ؛ وإن أصغوا إلى الدنيا وطلبوها بالتغالب ، سلبوا ذلك ، ورده الله إلى من كان يرأسهم ؛ وإلا فليحذروا الغير ، فان الله على البدل قادر ، وله المشيئة فى ملكه وأمره .

مكتبتنا العربية

وإنى قد خلفت فيكم شيخا ، فاستوصوا به خيرا وكافئوه ، تكونوا أسعد منه بذلك . ثم ودعهم ومضى . فقال على : ما كنت أرى أن فى هذا خيرا ؛ فقال الزبير : لا والله ، ما كان قط أعظم فى صدرك وصدورنا منه الغداة » !

بل هذا يزيد بن معاوية ؛ يروى الطبرى : أنه لما جىء برأس الحسين ونظر إليه ، قال :

- يُفلِقن هاما من رجال أعزة علينا وهم كانوا أعق وأظلما

ثم قال أتدرون من أين أُتى هذا ؟ قال : أبى علىّ خير من أبيه ، وأمى فاطمة خير من أمه ، وجدى رسول الله خير من جده ، وأنا خير منه وأحق بهذا الأمر منه . فأما قوله أبوه خير من أبى ، فقد حاجّ أبى أباه وعلم الناس أيهما حكم له ؛ وأما قوله أمى خير من أمه فلعمرى فاطمة ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير من أمى ؛ وأما قوله جدى خير من جده فلعمرى ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله فينا عدلا ولا ندا ولكنه إنما أتى من قبل فقهه ، ولم يقرأ : « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، إنك على كل شىء قدير » .

فهل تنضح بمثل هذا ، نفوس طويت للإسلام على مستكنة ، وإن قُرفت ببعض الجرائر ؟ اللهم إنى أبرأ إليك من هذا الرأى .

بقى بعد هذا لفتات عابرة ، لا يحول طول هذا الحديث دون الإلماع إليها ، وإن كانت هينة الخطر .

قال الأستاذ ص ٦٨ : « ثم خرج عبد الرحمن يتلقى الناس فى أنقاب المدينة متلثما لا يعرفه أحد ، فما ترك أحدا من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ، إلا سألهم واستشارهم ؛ فأما أهل الرأى فأتاهم مستشيرا وتلقى غيرهم سائلا الخ » .

مكتبتنا العربية

وعبارة الطبرى : « ودار عبد الرحمن ليالية يلقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد وأشراف الناس ، يشاورهم ، ولا يخلو برجل إلا أمره بعثمان » .

وقال الأستاذ : « فأخذ عبد الرحمن بيده فقال : هل أنت مبايعى على كتاب الله وسنة رسوله ، وفعل أبى بكر وعمر ؟ قال على : اللهم لا ، ولكن على جهدى من ذلك وطاقتى » .

وعبارة الطبرى ص ٣٧ ج ٥ : « ودعا عليا ، فقال : عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله ، وسيرة الخليفتين من بعده ؟ قال : أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمى وطاقتى » . ثم قال الطبرى ص ٤١ ج ٥ : « فرجع علىّ يشق الناس حتى بايع وهو يقول : خدعة وأيما خدعة ! قال عبد العزيز : وإنما سبب قول علىّ خدعة ، أن عمرو بن العاص كان قد لقى عليا فى ليالى الشورى فقال : إن عبد الرحمن رجل مجتهد ، وإنه متى أعطيته العزيمة ، كان أزهد له فيك ، ولكن الجهد والطاقة ، فأنه أرغب له فيك . قال : ثم لقى عثمان ، فقال : إن عبد الرحمن رجل مجتهد ، وليس والله يبايعك إلا بالعزيمة ، فاقبل . فلذلك قال على : خدعة » .

* * *

أما بعد ، فمن كان سلفىّ العقيدة ، صادق الإيمان ، فليقرأ كتاب صادق ، عثمان بن عفان ؟

مواعظ

قال على بن أبى طالب أمير المؤمنين : لا تكن ممن يعجز عن شكر ما أوتى فيبغى الزيادة فيما بقى ، وينهى الناس ولا ينتهى .

وكان ابنه الحسن رضى الله عنه إذا وعظ يقول : يا معشر الجماعة إذا صادفت من القلوب حياة ! أسمع حسيسا ولا أرى أنيسا ، فلهم الله فسحوا عقرلهم ! فراش نار ، وذباب طمع .

وقال بكر بن عبد الله : اجتهدوا فى العمل ، فان قصر بكم ضعف فامسكوا عن المعاصى

مكتبتنا العربية

الابدال

الابدال بين اللغويين والنحويين

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد على النجار
الأستاذ بكلية اللغة العربية

يحكم اللغويون بالإبدال فى الكلمتين تتفقان فى المعنى ، وفى الحروف ما عدا حرفا . ولا يبالون بعد ذلك أوقع هذا فى لغة من لغات العرب أم لغتين ، وقد حملهم على القول بالأبدال فى هذا أن القوم كانوا مجتمعين حينا من الدهر فى حيز من الأرض يضمهم ، فكان لسانهم واحدا لا اختلاف فيه . ولو قد بقوا متدانين ما جرى هذا الخلف فى لسانهم . فإذا ورد عنهم لفظان لمعنى واحد يختلفان فى بعض الحروف فالبصيرة تهدى إلى أن الموضوع أولا أحدهما ، وأن الآخر نشأ بطريق البدل ؛ ويبعد كل البعد أن يرتجل اللفظان بعد التفرق ويكون بينهما هذا التدانى والتقارب . فاختلاف اللاغين باللفظين بينهما ما ذكرنا لا يمنع القول بالأبدال . وفى ذلك يقول أبو الطيب اللغوى : « (١) ليس المراد بالإبدال أن العرب تتعمد تعويض حرف من حرف ؛ وإنما هى لغات مختلفة ، تتقارب اللفظتان فى لغتين لمعنى واحد ، حتى لا يختلفان إلا فى حرف واحد » .

ولا يذهب هذا المذهب الواسع فى الإبدال النحويون . فهم يضيّقون فى أمره ، وينفون عن عراه ما يرجع إلى لغتين . قال ابن جنى (٢) : « فأما قولهم : جذوت وجثوت إذا قمت على أطراف الأصابع - وقرأت على أبى على :

إذا شئت غنتنى دهاقين قرية ... وصنّاجة تجذو على كل منسم

فليس أحد الحرفين بدلا من صاحبه ، بل هما لغتان » . وقال البطليوسى (٣)

---

(١) المزهر ، مبحث الأبدال (٢) سر الصناعة ، حرف الذال (٣) المزهر ، مبحث الأبدال .

مكتبتنا العربية

فى شرح الفصيح : « ليس الألف فى الأرقان ونحوه مبدلة من الياء ، ولكنهما لغتان » وكذلك لا يقولون بالأبدال فى الحرفين ليس بينهما تقارب . وفى ذلك يقول أبو محمد البطليوسى وهو يفند ابن قتيبة إذ تابع اللغويين (١) : «ذهب ابن قتيبة فى هذا الباب مذهب أهل اللغة : فجعل ما ذكره فيه من المبدل. وذلك غير صحيح على مقاييس النحويين ؛ لأن البدل عندهم لا يصح إلا فى الحروف التى بينها تجاور فى المخارج أو تناسب فى بعض الأحوال . وأما مثل أشرت العود ونشرته ووشرته ، وجاحشت عنه وجاحشت ، ولبج به ولبط به ، فلا يرونه بدلا . وإنما هى ألفاظ تتقارب صيغها ومبانيها ، وتتدانى أغراضها ومعانيها . فيتوهم المتوهم أن أحدها بدل من الآخر » . ويقول أبو محمد بعد هذا عن النحويين : « ولا يحكمون على حرف أنه بدل من غيره ولا زائد إلا بدليل وقياس » .

والقارىء إذا استبطن الرأيين بان له سداد مذهب اللغويين ، وأنه أدنى للحق وأقرب للصواب ؛ فقد علمت أن الذى يقضى به الحدس اللغوى أن اللفظ الأصلى واحد ، وأن الآخر نشأ عنه بطريق التحريف والأبدال ، والمثال الذى أورده أبو محمد فيما لا يراه من المبدل هو من المبدل لا محالة . فأشرت العود ووشرته ونشرته أصلها واحد هو إحدى هذه الصيغ ، واللغوى يجزم بأن فيها بدلا ثم يتعرف الأصل والفرع ، وكيف نشأ التفرع . ويبدو أن الأصل هو الهمز ؛ فان معظم مادته يدور على التحزيز ، يقال : أشرت المرأة اسنانها : حزّزتها ، والمؤشر : المرقق ، وأشر المِنجل أسنانه . وقد تفرع عن الهمز الواو ، فقالوا : وشرته ؛ كما قالوا فى آخيته : واخيته ، وجاءت النون فقالوا : نشرته . والأبدال من عمل اللسان ، وهو لا يضبطه ضابط ، ولا يحبسه حابس ، ولو بقى اللسان العربى غير مدوّن لبعد عن اللسان الأول كل البعد ، ولكن التدوين قيده فلا ينطلق ذات اليمين وذات الشمال . وقد كان مما حمل النحوى أن يذهب إلى ما ذهب إليه أنه لا يقول إن اللفظ مبدل إلا إذا قام عنده دليل خاص على تفرعه ، وليس هذا ميسورا دائما ، واللغوى لا يعنيه

(١) الاقتضاب ٢٢٤

مكتبتنا العربية

أن يعين الأصل ويميز من الفرع ، وإنما همه فى أن يبين أن فى اللفظين بدلا وهذا ما يعنيه أبو محمد إذ يقول : إن النحويين لا يحكمون بالبدل إلا بدليل وقياس ، فهو يريد الدليل الخاص على ما علمت ، واللغويون يذهبون إلى ما يذهبون إليه يسوقهم أيضا دليلهم وقياسهم . وترى فوق رأى اللغويين إذ لا يقصرون الأبدال على ما تقارب من الحروف ؛ ونحن نجزم بأن المصريين إذ يقولون : ألت ، يريدون قلت ، يبدلون الهمزة من القاف وليس بينهما التدانى الذى يشترطه أبو محمد ، ويقول بعض سكان الصعيد فى مصر : الدبنة فى الجبنة ، ويقول كثير من المصريين : الديش فى الجيش ، والجيم والدال ليسا على ما يشترط أبو محمد فى الأبدال .

وهنا أمر ينبغى التنبه له ، فان اللغويين مع توسعهم فى القول بالابدال يوصون بالاحتياط والتثبت فى المصير اليه . فقد يكون اللفظان يقضى ظاهر أمرهما بالبدل ، وهما ليسا منه فى قبيل ولا دبير ؛ وذلك أن يرجع أحدهما الى أصل غير ما يرجع اليه الآخر . ومن ذلك أنه يقال خَمَص الجرح وحَمَص اذا ذهب ورمه ، وليس أحد الحرفين بدلا من صاحبه (١) فانك تجد لكل واحد منهما وجها يحقق له حروفه . وذلك أن الخموص ـ بالخاء ـ من الشىء الخميص : الضامر . وهذا واضح ؛ لأن الشىء اذا ذهب ورمه ضمر ، فهو فيه كخمص البطن . وأما الحموص ـ بالحاء ـ فهو من الحمّص ، لأن الحمصة صغيرة مجتمعة ضامرة . وكذلك (٢) قَرَب حنحاث وحذحاذ إذا كان سريعا ـ والقَرَب طلب الماء ـ : ليس ذلك بدلا من صاحبه لأن حنحانا من قول تأبط شرا :

كأنما حنحنوا حُصّا قوادمه أو أم خِشف بذى شث وطباق

أى أسرعوا به . وحذحاذ من معنى الشىء الآخذ . ويقال : صريمة حذاء اذا كانت ماضية . وحذحاذ وإن لم تكن من لفظ أخذ فانها قريبة منه ، ويقال ظليم أربد وأرمد . وليس هذا ـ فيما قال (٣) بعض اللغويين — من الابدال فأربد من الرُّبدة ، وأرمد من الرماد . ويقال (٤) : «ضربة لازم ولازب . وقال

١ — من سر الصناعة ، حرف الخاء ٢ — من سر الصناعة ، حرف الذال
٣ — المخصص ج ١٣ ص ٢٨٤ ٤ — المخصص ج ١٣ ص ٢٨٥ .

مكتبتنا العربية

بعض أهل اللغة : ليس اللزوب كاللزوم : اللزوب تداخل الشيء بعضه في بعض ؛ واللزوم المماسة والملاصقة » . وعندى أن هذا من الابدال لتخصيص المعنى وتعيينه . ويقال : فِناء الدار وثِناء الدار وهما أصلان « أما فِناؤها (١) فمن فنى يفنى ، لأنها هناك تفنى ؛ لأنك اذا تناهيت الى أقصى حدودها فنيت ، وأما ثِناؤها فمن ثنى يثنى لأنها هناك أيضا تثنى عن الانبساط لمجيء آخرها واستقصاء حدودها » .

دواعى الابدال

إن الإبدال الواقع فى لهجتين سببه — كما أسلفنا — نسيان إحدى القبيلتين الصورة الأصلية للكلمة ، فتحرّف فى بعض الحروف . وللإبدال دواع أخرى :

١ — فمن ذلك تجنب بعض الحروف واستحسان بعضها . ومن ذلك إبدال قريش وأكثر أهل الحجاز الهمزة حرف مد فى نحو بئر ورأس ؛ إذ كانوا يتجنبونها فى هذا الموضع لأنها « حرف (٢) شديد مستثقل يخرج من أقصى الحلق ؛ إذ كان أدخل الحروف فى الحلق : فاستثقل النطق به ؛ إذ كان إخراجه كالتهوّع » . وفى لغة أهل اليمن إبدال الهمزة واوا : يقولون واسيته فى آسيته — على ما سبق لك — فكأنهم كانوا يتجنبون الهمز فى هذا الموضع ، كما يفعل المصريون بالقاف . ويقال : عانجت الرجل فى عانقته . وهذا كان ممن انحرف لسانه عن القاف الى الجيم أو ما يقرب من الجيم ، كما ينطق بها العامة فى قرى مصر . وكذلك من قرأ فلا تكهر — على ما سبق — كان لسانه ترك القاف الى الكاف . ويحمل على هذا ما جاء من الخبيب فى الحبيب ، والرخمة فى الرحمة ، يقال : ألقى عليه رَخمته أى عطفه . فهذا — فيما يبدو — جاء ممن تجنب الحاء . وتشاهد هذا الابدال فى الأعاجم الذين يتكلمون بالعربية . وأمثلة هذا

(١) من سر الصناعة ، حرف الفاء .

(٢) المخصص ج ١٣ ص ٢٨٤

مكتبتنا العربية

من الإبدال التى يقع من الناس كثيرة ؛ منها قول عبيد الله (١) بن زياد لهانئ بن قبيصة : أحرورى ساعتك اليوم ، يريد : أحرورى . وكان عبيد الله يتصنع لكنة فارسية . وإنما أتى عبيد الله فى ذلك أنه نشأ فى الأساورة عند شيرويه الأسوارى روج أمه مرجانة . وذكروا (٢) أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمار : ويحك يا ابن سمية ، يعنى ويحك . وأصل هذا الحديث فى البخارى (كتاب الصلاة ، باب التعاون فى بناء المسجد) يروى فيه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه حديث بناء مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفيه « كنا نحمل لبنة لبنة ، وعمار لبنتين لبنتين . فرآه النبى صلى الله عليه وسلم ، فينفض التراب عنه ويقول : ويح عمار ! يدعوهم الى الجنة ويدعونه إلى النار » . هذا لفظ البخارى . وقد أورد الحافظ ابن حجر من الروايات : يا ابن سمية تقتلك الفئة الباغية ، ولم أقف على هذه الرواية التى ذكرها اللغويون. وممن وقع منه الابدال زياد الأعجم . كان (٣) يجعل السين شينا والطاء تاء ، فكان ينشد قوله :

فتى زاده الشلطان فى الود رقعة إذا غير السلطان كل خليل

فيقول : زاده الشلتان . وكان أبو مسلم الخراسانى إذا أراد أن يقول : قلت له قال : كلت له . وكذلك كان أبو حيان (٤) فى غير القرآن .

٢ — وقد يدعو الى الابدال التوهم والخطأ . ومن أمثلة ذلك التُّخمة : التاء فيها مبدلة من الواو . وأصله الوخامة . وقد أتى هذا من قبل أنهم يقولون اتخم ، ولا يكادون ينطقون بالثلاثى حتى يبين الواو ، فتوهم أن التاء أصلية وقد استمر بهم هذا التوهم فقالوا : أتخمه الطعام . ومن ذلك التهمة : تاؤها مبدلة من الواو وسبب هذا شيوع اتهم ، فظن أن التاء أصلية فى هذا البناء ، ويقولون : أسنتوا أى أصابتهم السنة والجدب، والتاء بدل من الواو

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ (٢) المخصص ج ١٣ ص ٢٧٦ (٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ (٤) البغية فى ترجمته .

مكتبتنا العربية

أو الهاء ، وقد يكون سببه أن بعضهم يقول فى السنة السَّتْ فتوهم أن التاء أصلية .

٣ — وقد يبعث على الإبدال التناسب والازدواج فى الكلام . ومن أمثلة ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « ارجعن مأزورات لا مأجورات » ، وأصل مأزورات موزورات . ومنه قولهم : حياك الله وبياك : فقد قيل : إن الأصل : بوّأك . وهناك غير هذا من التخاريج . ومن هذا الوادى الأبدال للقافية كقوله (١) :

فأصبحت النساء مسلبات لهن الويل ، يمددن الثَّدينا

يريد الثدىّ ، فأبدل من إحدى الياءين نونا ليتم له القافية النونية .

٤ — ومن دواعى الأبدال استبشاع الأصل لشناعته أو التشاؤم به . كما فى ويخ وويب وويس ؛ فقد قيل : إن الأصل فى هذه الكلمات ويل . ويقولون : قاتله الله يريدون قاتله الله . وهذا على رأى الفراء ؛ قال (٢) : « ومن كلام العرب أن يقولوا : قاتله الله ، ثم تستقبح ، فيقولون : قاتله الله وكاتله . ومن ذلك قولهم : أيحك وويسك بمعنى ويلك إلا أنها دونها » ويقول العامة : نهار أسوخ ، يريدون : أسود ، وقد يدعون الكلمة بتمامها فيقولون : أبيض ، والحجر الأسعد فى الحجر الأسود . وسمعت من يسب غيره فيقول : ينعل ديكك ، تجنبا لسب الدين ، ومثل هذا كثير .

٥ — وقد يدعو إلى الأبدال تجنب ثقل التكرار فى الحرف ، وذلك فى المضعف . فقد يبدلون من أحد حروف التضعيف النون لأنه حرف غنة يستحب ؛ كما يقولون : حنظ فى حظّ ؛ قال الأزهرى (٣) : « وناس من أهل حمص يقولون : حنظ ، فاذا جمعوا رجعوا إلى الحظوظ . وتلك النون عندهم غنة ، ولكنهم يجعلونها أصلية ، وإنما يجرى هذا اللفظ على ألسنتهم فى المشدد ؛ نحو الزّ يقولون : رنز ، ونحو أترجّة ، يقولون . أترنجة » ومن ذلك السبتة للقطعة من الدهر ، وهى من السب بمعنى القطع . وهذا النوع من الابدال قد يقع بين

(١) اللسان فى ثدى . (٢) لسان فى كتم . (٣) اللسان فى حظظ .

مكتبتنا العربية

العربية وغيرها. فالسنبلة فى العربية شُبْلة فى العبرية (١)، وشُبْلتا فى الارامية، والقنفذ هو فى الآرامية قُبْذ. وقد يكون البدل من حرف التضعيف غير النون كالراء فى فرقع أصابعها، وأصل ذلك فقّعها إذ اغمزها حتى يسمع لمفاصلها صوت. ومن ذلك - فيما يرى صاحب (٢) التطور النحوى - نحو اخضوضر واعشوشب؛ أصلهما اخضرضر، واعشبشب، فجرى الأبدال لثقل التكرار، فهذا الوزن فى الأصل من باب صمحمح. وقد رأينا الابدال فى الأمثلة السابقة يكون من الحرف الأول. وقد يكون من غيره، كما فى تقصى وتقضى وأملى وغنىّ، فأصل ذلك تقصص وتقضض، وأمل وغنّن. وهذا باب واسع فى العربية، ومنه السبت بمعنى القطع وأصله السب، والحيوان وأصله الحيَيان فأبدل من الياء واوا تجنبا للتكرار.

٦ — وقد يدعو إلى الأبدال الرغبة فى تضعيف الحرف — وهو عكس ما سبق — وذلك نحو لصّ إذا صح أن الأصل لصت على ما سيأتى. ومن ذلك سِت وأصلها سِدس، ويقول بعض العامة فى عشرين عشّين. ويقول العامة فى الوجه: الوِش، وقد أبدلوا من الهاء جيما قريبة من الشين ثم أدغم الحرفان كما ترى.

٧ — وقد يدعو الى الابدال رَوم الحرف القوى كما يقولون: تميمٌ فى تميمى، قال فى المخصص (٣): «الجيم تبدل من الياء فى تميمى ونحوه: تميمج؛ لأنها تواخى الياء فى المخرج، مع الطلب لحرف أجلد من الياء فى الوقف؛ إذ كانت الياء تخفى فى الوقف لاتساع مخرجها فأبدل منها الجيم لأنها والياء والشين من مخرج واحد». ومن هذا — فيما يرى المبرد — شاه فى جمع شاة، الهاء فيه أبدلت همزة لخفاء الهاء بعد الالف الخافى أيضا. وكذلك ماه أصله ماه بدليل جمعه على مياه. ولا يرضى هذا صاحب التطور النحوى ويقول (٤): «وهذا خلاف الحقيقة؛ إذ أنا نستنتج من استعراض اللغات السامية الأخرى

(١) التطور النحوى ص ٢٢. (٢) ض ٢١. (٣) ج ١٣ ص ٣٦٨.
(٤) ص ٣٣.

مكتبتنا العربية

أن الصورة الأصلية لكلمة ماء كانت mai ماى أو قريبة منها ، وأن الهاء فى مياه وما ماثلها من الجموع زائدة » . ومن هذا إبدال الجيم أو القاف من الهاء فى الكلمات المعربة نحو الكوسج فى كوسه . ـ والكوسج : قصير اللحية ـ ومن ذلك البذرقة وهى الخفارة ـ وأصلها فى الفارسية بدراه أى طريق موحش فبد : سىء ، وراه : طريق ، والطريق الموحشة تحتاج الى خفارة . وذلك أن القاف من أمتن الحروف وأشدها جرسا ، وكذلك الجيم والهاء خفية (١) . وسوهاج بلدة من بلدان صعيد مصر تراها فى كتب البلدان العربية سوهاى ، فانظر كيف أبدل العامة من الياء الجيم لأنه حرف جلد قوى .

٨ — وقد يدعو الى الإبدال طلب الحرف الخفيف لوجود ما يمهد له ويجذبه . ومن أمثلة ذلك شِيرَة فى مكان شجرة . فترى أنهم كسروا الشين فاجتذب الكسر الياء بدل الجيم . وقد ورد ذلك فى قول الشاعر :

إذا لم يكن فيكن ظل ولا جنى فبعدكن الله من شِيرَات

والمحفوظ فى شيرة الكسر . وقد نقل ابن مالك فى شرح كافيته فيها الفتح ولم أقف عليه فى كتب اللغة .

٩ — وقد يدعو الى الابدال فى العربية تعريب الكلمة يكون فيها الحرف لا يوجد فى العربية . وذلك كالآجر وأصله الآكر بالحرف بين الجيم والكاف ، وهو الذى اصطلح على تسميته بالجيم المصرية ، وكالفرند ، وأصله البرند بالباء الثقيلة التى يشتد فيها ضغط الشفتين أى البرند . ولا يقال : إن هذه الحروف كانت عند بعض القبائل العربية ، فقد كان ذلك مقصورا على القبائل التى تخالط غير العرب كاليمنيين الذين خالطوا الحبشة كان عندهم الجيم المصرية ، وقد تأثروا فيها — فيما يظهر — بالحبشة . وترى العامة فى مصر من لم يحذق الهجاء الأوربى ينطق بالكلمات المعربة على حسب النطق العربى الذى تعوده فيقول بيجاما ، ومن حذق ذلك الهجاء يقول : البيجاما بالجيم القريبة من الشين أو الجيم المعطشة كما يقولون . وقد عقد سيبويه لذلك بابا جعل عنوانه : « هذا باب اطراد الأبدال فى الفارسية . وتقييده بالفارسية لكثرة الابدال فى عهده من هذه اللغة »

١ — راجع سيبويه ج ٢ ص ٣٤٢

مكتبتنا العربية

علم الاجتماع

بين ابن خلدون ومونتسكيو

بحضرة الأستاذ سعيد زايد
ليسانسيه فى علم الاجتماع

---

٢ — مونتسكيو :

يعرّف مونتسكيو القوانين بأنها الصلات الدائمة الناشئة عن طبيعة الأشياء والتى تبين علاقاتها بعضها ببعض ، وهى نوعان : قوانين طبيعية وهى العلاقات الضرورية التى تنشأ عن طبيعة الأشياء كقانون الجاذبية مثلا ؛ وقوانين وضعية وهى القواعد التى تضعها الأمة لتسير على مقتضاها فى علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وتسير عليها الأمة فى علاقاتها بالأمم الأخرى وفى علاقاتها بأفرادها ؛ فكأن القوانين الوضعية — فى نظره — عبارة عن القوانين الدولية والقوانين المدنية والقوانين السياسية .

والظواهر الاجتماعية عنده تسير وفق قوانين تشبه القوانين الطبيعية فى جبرها وإلزامها ، ويتغير القانون ويتطور وفقا لحاجات كل أمة وظروفها ، كاللغة تنشأ فى البيئة الاجتماعية وتنمو نموا وافيا ، وتتطور متأثرة بعوامل البيئة الإقليمية والجوية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فالقانون يولد ويترعرع كمظهر من المظاهر الاجتماعية المتنوعة .

وفى تقرير مونتسكيو أن الانسان مدنى بطبعه ، يرى أن هذا قانون طبيعى بحت ؛ فالفرد يلزم أن يساير المجتمع الذى يعيش فيه ، وأن يصب أفعاله فى قوالب اجتماعية . ولكن مونتسكيو فى محاولته الكشف عن القوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية لم يهتد إلى ما اهتدى اليه ابن خلدون ، وهو جعل هذه القوانين موضوع علم مستقل .

هذا من ناحية موضوع علم الاجتماع عند الباحث الغربى ؛ أما من ناحية المنهج فانه يتبع منهجا علميا ، فهو لم يقتصر على وصف الظاهرة وإنما حاول

مكتبتنا العربية

أن يرجعها الى عناصرها بأن يتتبعها فى كل بيئة من البيئات ، ثم يحاول بعد ذلك أن يربطها بما عداها من الظواهر الأخرى ؛ وأخيرا على ضوء هذه الدراسة يحاول أن يصل إلى القوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية ؛ فمنهجه إذن يتتبع مراحل الوصف ، ثم التحليل ، ثم التتبع ، ثم الربط ، ثم بيان الأثر ، ثم استنتاج القوانين . ولمونتسكيو أيضا منهج نقدى ، أى منهج سلبى يتبع فيه أسلوبا تهكميا ، حين يحاول عرض نظام من النظم السياسية التى كانت لاتروقه ، أوعند تكلمه عن الطقوس الدينية ، أوغير ذلك .

ومن أهم العوامل المؤثرة فى الظواهر الاجتماعية — فى رأيه — العامل الجغرافى ، حتى إنه ليلحظ تأثيره على ميول الناس وأخلاقهم وطبائعهم وعاداتهم وتقاليدهم وطرق تربيتهم وتدينهم ، إلى غير ذلك من الظواهر الاجتماعية ؛ فالمناخ البارد مثلا يزيد نشاط الناس وقوتهم ، فيولد فيهم الثقة بالنفس ، وتقل رغبتهم فى الانتقام وفى الملذات ، بعكس المناخ الحار الذى يقلل النشاط إن لم يعدمه ، ويولد عدم الثقة بالنفس ، والجبن والخوف ، وعادات وأخلاقا سيئة . وشعوب البلاد الحارة خجولون مثل الشيوخ ، وتزداد فيهم أيضا الرغبة فى الملذات . والمناخ أيضا يؤثر فى الحساسية والانفعال ؛ ففى جل البلاد الحارة يضطرب الرجل لأول شىء له علاقة باتحاد الجنسين ، بينما يظل رجل البلاد الباردة جامدا محتفظا بهدوئه .

ولما كان ذلك كذلك وجب سن تشريع حكيم لأهل البلاد المتوسطة ، فهم فى حاجة اليه أكثر من أهل البلاد الباردة ؛ فقد انعدمت عند هؤلاء التشاريع فى عهد الرومان ، ومع ذلك استطاعوا الوقوف ضد سلطتهم . ويفسر مونتسكيو ظاهرة تعذيب الهنود لأنفسهم ، وتحملهم هذا التعذيب بجلد ، مع أنهم من أهل البلاد الحارة ، بأن هذا قوة فى ضعف ؛ فالطبيعة التى منحتهم ضعفا جعلهم خجولين ، قد منحتهم أيضا خيالا جعلهم يعتقدون أن هذا العمل خير لهم .

ويجب أن يعمل المشرعون حسابا للعامل الجغرافى ، فيراعوا طبيعة كل أمة وما يلائمها من القوانين ، وما يكفل لها التقدم والرخاء . فالأمة كالطفل

مكتبتنا العربية

يجب أن يتمرن على العمل تدريجيا ، ويعجب مونتسكيو بتقاليد الصين فى احتفالهم بشق الأراضى ، وفى مكافأة الأمبراطور لأحسن زارع ، ويرى أن فى ذلك تشجيعا لهم وترغيبا فى الزراعة .

وفى رأيه أن تحريم الاسلام للخمر فيه فائدة بالنسبة للبلاد الحارة فقط لا بالنسبه للبلاد كلها ، حارة كانت أو باردة ؛ لحاجة الفرد فى المناخ المختلف كونت طرق العيش المختلفة ، وهذه كونت شتى القوانين .

ويقرر مونتسكيو أن الاستعباد السياسى يعتمد على المناخ ، وكذلك يعتمد الاستعباد المدنى عليه ؛ فأفراد أمة واحدة يتميز بعضهم عن بعض ، يكون من الخطأ أن يظن أنه فى أمة حارة يكون جميع الأفراد عبيدا ، وأن فى أمة باردة يكونون كلهم أحرارا ، وإلا لما سارت الأمور فى مجراها الطبيعى . . . ويضرب مونتسكيو لبيان أثر العامل الجغرافى فى الاستعمار السياسى مثلا وهو أن آسيا خضعت ثلاث عشرة مرة للاستعمار بينما أوربا لم تخضع أكثر من أربع مرات .

هذا من ناحية العامل الجغرافى ، أما من ناحية العامل الدينى فان مونتسكيو لا ينظر الى الأديان إلا باعتبار الخير الذى يعود منها على الدولة المدنية ، ويرى أن للعامل الدينى تأثيرا كبيرا فى الظواهر الاجتماعية ؛ فالدين المسيحى دافع كبير لتشريع القوانين ، والحد من سلطة الحاكم الذى يرى فى نفسه العجز عن القيام بكل شىء . فهذا الدين إذن مانع لقيام الاستبداد ، لأن الله أوصى فى الانجيل بالمعاملة الطيبة . والأديان غير السماوية أيضا لها تأثير فى الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أن الدين حتى ولو كان خاطئا هو أفضل ما وصلت اليه الأمم فى إصلاح شعبها . ويرى مونتسكيو أن التدين يجب ألا يشغل الناس عن أداء واجباتهم بكثرة التأملات .

بعد ذلك يتعرض مونتسكيو للكلام عن النظريات السياسية ، فيتكلم عن أشكال الحكومات وعوامل نشوئها وعوامل فسادها وانحلالها وعوامل بقائها ، ثم يعرض للنظام الاقتصادى فى كل منها وما يصلح فى كل شكل من نظام خاص ، ويتبين ذلك فيما يلى :

مكتبتنا العربية

فهو يرى أن هناك ثلاثة أنواع من الحكومات : الجمهورية ، الملكية ، الاستبدادية . والجمهورية تنقسم الى ديمقراطية ويتولى الحكم فيها جميع أفراد الأمة عن طريق الممثلين الذين يعبرون عن آرائهم ، ويسن قوانينها الشعب عن طريق الانتخاب العام أو عن طريق المجلس الذى ينتخبه ، ومبدؤها الفضيلة التى هى حب الوطن ، وهى صفة تعصم السياسى عن الوقوع فى الزلل ، وتفسد الديمقراطية اذا فقدت روح المساواة ، وهذا يأتى من التطرف فى روح المساواة نفسها ، أى رغبة كل فرد فى أن يكون مساويا لمن انتخبه لتقويم على أمره ، فتعم الفوضى ولا يعرف من الحاكم ومن المحكوم . وتلى الارستقراطية وهى التى تتركز قوة الحكم فيها فى يد بعض النبلاء ، وقد يكون هم مجلس شورى إذا كان عددهم كبيرا ، أما اذا استقل بدل واحد بالحكم فمن هنا يأتى الخطر ؛ وأفضل الارستقراطيات ما كان شعبها فقيرا ؛ ففى هذه الحالة تنعدم مصلحة النبلاء فى ظلم الشعب ، وهى فى هذه الحالة تقترب من الديمقراطية . ومبدأ الارستقراطية هو الاعتدال الذى لابد منه لتحقيق المساواة فى هذه الدول . وتفسد هذه الحكومة اذا تحول النبلاء الى طبقة استبدادية تراعى مصالحها وتغفل عن مصالح الجمهور .

ويرى مونتكسيو أن التوفر مجلبة لفساد جميع ما سبقها ، فهو فى الديمقراطية يصرف الناس عن حب الوطن ، وفى الارستقراطية يجعل النبلاء يجرون وراء أطماعهم الشخصية فيعم البلاء . ومن أهم ما يساعد على بقاء الجمهورية هو ضيق نطاقها ؛ فهى فى الجمهوريات الواسعة تسيء الحاكم ظلم الرعية واللعب بأموالها . وإذا فعل ذلك ملك أعداؤه عن البلاد ، الأمر الذى لا يتم اذا كانت الجمهورية واسعة ، لأنه يوجد حالة منضمة فى مدينة أخرى ، ويحدث الشغب والهرج فتعم الفوضى

والحكومة الثانية هى الحكومة الملكية ، وهى التى يتولى الحكم فيها ملك مقيد بقوانين معينة تسنها الهيئات السياسية وتضع عليها الناس ، وهذه الهيئات السياسية تكون الواسطة بين الملك والرعية ، ويجب أن يكون لهذا مجلس شورى يتكون من الاشراف يتغير من وقت لآخر حتى لا يتم التآمر

مكتبتنا العربية

على حقوق الشعب . ومبدأ الملكية هو الشرف ، فاذا راعى كل من الملك والهيئات السياسية والشعب الشرف فى أعماله وفى دائرة اختصاصه ، استقامت الأمور . وتفسد الملكية اذا عمل الملك بدون مشورة الاشراف ، فانه فى هذه الحالة يصبح ولا محاسب له على تصرفاته ، فتغلب عليه طباع القسوة وينقلب الحكم من ملكى الى استبدادى . ويجب أن تكون الملكية متوسطة الاتساع خوفا من تحولها الى جمهورية اذا ضاقت مساحتها ، وإلى حكومة أشراف إذا اتسعت مساحتها . والترف فى هذه الحكومة مفيد ، فهو منم للثروة .

والحكومة الثالثة هى الحكومة الاستبدادية ، وهى التى يتولى الحكم فيها ملك مطلق التصرف ، وأحيانا ينوب عنه وزير فى حكم الرعية ، وهنا تستقيم الأمور نوعا ؛ وأحيانا يعهد الى جملة من الناس فيكثر التشاحن والتقرب الى الملك ، فلا تستقيم الأمور . ومبدأ هذه الحكومة هو الخوف الذى يتركه الملك فى قلوب الرعية حتى تجب له الطاعة المطلقة ، وخوف الملك نفسه من وزرائه للاتحاد ضده . وهذه الحكومة لا يتطرق اليها الفساد لأنها فاسدة بطبعها . وإذا قلنا إنها تفسد ولو على سبيل المجاز نتج عن فسادها حكومة ديموقراطية . ولا خوف من اتساع مساحة هذه الحكومة ما دام هناك سرعة فى تنفيذ الأوامر .

هذه هى أشكال الحكومات عند مونتسكيو ، ويتبين منها أنه أول من قال بفصل السلطات بعضها عن بعض . وقد أشاد مونتسكيو فى كتابه بالحياة النيابية التى كانت ولا تزال تتمتع بها انجلترا فى ذلك الوقت الذى كانت ترزح فيه فرنسا تحت أعباء حكم لويس .

ودخل الدولة يجب أن يراعى فيه — عند مونتسكيو — شيئان : حاجات الدولة وحاجات المواطنين ؛ ويجب أن يراعى الحكام الحكمة فى جباية الضرائب فلا يسرفوا فى جمعها لارضاء شهواتهم أو لعمل أشياء كمالية تافهة ، فكثرة جباية الضرائب تشعر الأهالى أنهم يعملون لغيرهم فيميلون الى الكسل . ولما كان لابد من الضرائب فيجب فرضها على الكماليات ، ويجب فرض أقل الضرائب على الأرض المزروعة ، لأن ذلك يساعد على النشاط والعمل ، وفى ذلك فائدة للدولة .

مكتبتنا العربية

وأيضا يجب أن تكون الضرائب بسيطة فى التجارة بحيث لا يشعر المشترى أنه يدفع شيئا أكثر من ثمن بضاعته ، كما يجب إعطاء التجار فى الحكومة الاستبدادية امتيازا حتى يستطيعوا المنافسة مع حرس الملك والأشراف فى الحكومة الملكية والارستقراطية . والضرائب فى الجمهورية يجب أن تساعد المواطن على حفظ أملاكه . ودخل الدولة يتفق ونوع الحكومة ، فيمكن زيادة الدخل فى الجمهورية لأن الفرد يعتقد أنه يدفع بنفسه ولنفسه ، وإن اعتدلت الملكية ازداد دخلها . أما الحكومة الاستبدادية فلا يمكن زيادة دخلها لأن زيادته زيادة للاستعباد .

هذه هى آراء العلامة مونتسكيو فى موضوع علم الاجتماع ، والأساس القائم عليه ، وفى مناهج البحث فى هذا العلم ، وفى العوامل المؤثرة فى الظواهر الاجتماعية ، وفى النظريات السياسية . وقبل أن نقارن بينها وبين آراء فيلسوف المغرب ابن خلدون ، نحب أن ننبه الى أننا لا نوافق على جميع آرائه وخاصة ما ورد فيها بشأن الدين الاسلامى ، وننبه الى حقيقة أهم وهى أننا يجب أن نبعد عن أذهاننا بتاتا الأحكام القيمية فى معرض كلامنا عن العلم .

أما عن مقارنتنا بين فيلسوف العرب وعالم الغرب فإننا سنتبع فيها طريقتنا فى عرض آراء كل منهما .

فمن ناحية موضوع علم الاجتماع وأساسه فان ابن خلدون يتفق مع مونتسكيو فى القول بأن النظم الاجتماعية تخضع لقوانين جبرية لا تقل صرامة عن قوانين الطبيعة ، إلا أن ابن خلدون فى قوله بهذا يعتبر أكثر حزما من مونتسكيو الذى يقول إن الذى يخفف من ظهور هذه القوانين هو العالم الانسانى ؛ ويتفقان أيضا فى أنها تتغير من مجتمع الى آخر ، إلا أن ابن خلدون يمتاز عن مونتسكيو فى أنه فى محاولته الكشف عن هذه القوانين قد جعلها موضوع علم مستقل بذاته ، ويقول فى ذلك معتزا « بأنه بحث مستحدث ... » الأمر الذى لم يهتد إليه مونتسكيو بعده بعدة قرون . وهكذا يعتبر ابن خلدون المؤسس لعلم الاجتماع والمنظم لأصوله ، فهو قد رسم منهج العلم وأخذ فى

مكتبتنا العربية

تطبيق مسائله ، ويعتبر تقسيم ابن خلدون للموضوعات علم الاجتماع فى كتابه الأول التقسيم الذى تسير عليه مدرسة دوركهم حديثا على وجه التقريب .

أما عن مناهج البحث فان كلا منهما يستعمل الاستقراء فى منهجه ، غير أن استقراء مونتسكيو كان أعم من استقراء ابن خلدون ، فقد استقرأ كل حوادث التاريخ فى مختلف الزمان والمكان ، واتبع المنهج العلمى الصحيح ، فكان يصف الظاهرة ثم يحللها ثم يتتبعها فى المجتمعات المختلفة ، ثم يربطها مع الظواهر الأخرى ، ثم يبين أثرها فى المجتمع ، ثم يستنتج بعد ذلك القوانين ؛ بينما ابن خلدون يقتصر استقراؤه على الحوادث التى حصلت فى الأمة الاسلاميه ثم يحكم بعد ذلك على أحكامه ناقصة لتسرعه . ولعل هذا يرجع إلى الوسط الذى كان يعيش فيه كل منهما ؛ فابن خلدون عاش فى عصر انحلال وفساد بينما مونتسكيو عاش فى عصر ولادة النهضة الذى قامت فيه حركة تأليف ونشر واسعة النطاق أثرت على مونتسكيو أثيرا كبيرا ، وجعلت النتائج التى استخلصها من بحثه أقرب إلى الحقيقة من نتائج ابن خلدون الذى اعتمد فى بحثه على الأمة الأسلامية فقط .

أما عن العوامل المؤثرة فى الظواهر الاجتماعية ، فان ابن خلدون ومونتسكيو يعطيان للعامل الجغرافى أهمية كبرى فى التأثير على الظواهر الاجتماعية ، ويغالى الأخير حتى إنه ينسب اليها المدخل فى الظواهر السياسية .

ونحن وإن كنا نرى أن للعامل الجغرافى أثرا فى الظواهر الاجتماعية إلا أننا لا نرى أن له هذه الأهمية الكبرى التى ينسبانها اليه . فهو لا يعدو أن يكون عاملا من بين العوامل الكثيرة التى تؤثر فى الظواهر الاجتماعية ، كالعامل الدينى والعامل الاقتصادى وغير ذلك من العوامل . أضف إلى ذلك أن كلا منهما يرتكب أخطاء جمة ، فقد أخطأ ابن خلدون فى تقسيمه للعالم إلى أقاليم سبعة أما العامل الدينى فانهما يعطيانه أيضا أهمية كبرى ، ويقول ابن خلدون : إن الدولة العصبية صاحبة الدين إما عن نبوة أو دعوة حق . ولا يذهب مونتسكيو إلى ما ذهب اليه ابن خلدون فى هذا ولكنه يقرر رأيا معتدلا وهو أن الدين يمكن أن يقوم بالحكم السياسى إذا ما طرأ على القوانين الوضعية اى انحلال .

مكتبتنا العربية

أما عن النظريات السياسية فان ابن خلدون [illegible] في نظريته المبتكرة التي تسمى بالعصبية والتي جعلها [illegible] والرياسة وغالى فقال إن الدعوة الدينية من غيرها لا تتم . وهذه النظرية لم يقل بها مونتسكيو ولم تعرض له على بال إلا عند كلامه عن مبدأ الحكومة الملكية وهو الشرف ، فقال إن الشرف يكون في نفس الملك . وتقسيم مونتسكيو لأشكال الحكومات تقسيم صحيح؛ فهو في تقسيمه هذا يحاول أن يذكر أسباب قيام كل دولة ، وأسباب سقوطها ، وعوامل بقائها ؛ وابن خلدون لم يهتد إلى هذا التقسيم المنظم ، وإن كان قد ذكر شيئا عن أشكال الحكومات فانه لم يتعرض لذلك إلا من الناحية التطورية المحضة لا من الناحية الموضوعية . وقد ذكر مونتسكيو عوامل مهمة تكفل للدولة البقاء والاستمرار ، واقتصر ابن خلدون في هذا الباب على الدين . ومونتسكيو أول من فصل اختصاص السلطات وأشاد بالحياة النيابية .

ويمكن أن نرى وجها من أوجه الشبه بينهما فيما قاله كل منهما عن الترف ؛ فالترف عند ابن خلدون أساس انحلال الدولة ، وهو كذلك عند مونتسكيو في الحكومة الجمهورية . وكذلك عما قاله كل منهما عن التجارة وهل يصح أن يتدخل السلطان فيها ؟ نفى ابن خلدون وحرم ذلك على السلطان لما في ذلك من مناقاة لروح المنافسة الحرة . وأيضا أوجب مونتسكيو منح التجارة منحا خاصة حتى يستطيعوا الوقوف بجانب حرس الملك في الحكومة الاستبدادية والأشراف في الحكومة الملكية والارستقراطية . وإني أرى رأي ابن خلدون وهو تحريم التجارة على الحاكم لتكفل حرية التجارة والمنافسة .

هذه هي آراء ابن خلدون ومونتسكيو في علم الاجتماع ، يتبين للناقد المنصف من استعراضها أننا لم نكن مغالين حين ذكرنا في المقدمة أن فيلسوف المغرب يعتبر المؤسس الأول لعلم الاجتماع .

مكتبتنا العربية

باب الأسئلة والفتاوى

طعام أهل الكتاب

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

أتشرف بأن أرسل مع كتابى هذا قصاصة من مجلة الاثنين فى ١٠/٣/١٩٤٧ بأنه جائز أكل (البلوبيف) أى اللحم المفروم الذى يأتى من الخارج داخل علب محفوظة بناء على فتوى محرر المجلة المذكورة ، فهل توافقونه على أكله (أى هذا اللحم الموصوف) مع الاحاطة بأنه من المشكوك فيه جدا أن يذكر ذابحه اسم الله . كما أن الذبح لم يحصل بالطريقة الاسلامية المألوفة ، بل إن بعضهم يقول بأن الذبح فى البلاد الخارجية وغالبيتها مسيحية أيا كان المذهب بقتل البهيم ببلطه بين عينيه ، وعند ما تهدأ حركته يقومون بتجهيزه من سلخ وتقطيع وما إلى ذلك . فارجو الافادة .

محمد زكى محمد على

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

أما بعد : فتفيد اللجنة — قال الله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب » وقال تعالى « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » .

فقد حرم الله بالآية الأولى تناول شىء مما ذكر فيها . فالميتة هى الحيوان الذى مات حتف أنفه . والمنخنقة هى التى ماتت بالخنق وهو شد الحلق على الخنق بحبل ونحوه . والموقوذة التى تضرب بعصا أو بلطة أو نحوها حتى تموت . والمتردية هى التى تقع من مكان عال أو فى حفرة فتموت . والنطيحة ينطحها غيرها فتموت . وما أكل السبع [illegible]

مكتبة العربية

غيره من الحيوانات المفترسة ، فلا يجوز أكل شيء مما يبقى منه . أما ما أهل لغير الله به ، فهو ما ذكر عليه عند الذبح اسم الصنم أو غيره . وما ذبح على النصب هو المتقرب به إلى الأصنام والتماثيل .

هذه الأصناف كلها محرمة بنص هذه الآية ، غير أنها من حيث علة التحريم والغرض منه على نوعين : الأول — ما كانت علة تحريمه إرادة حفظ العقيدة وحمايتها من الشرك وعبادة غير الله تعالى ، ويشمل هذا ما أهل به لغير الله ، وما ذبح على النصب . والثانى — ما كان تحريمه لمعنى فى الحيوان نفسه ، ويشمل هذا بقية المحرمات المذكورة فى الآية من الميتة والدم ولحم الخنزير والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع .

وتحريم جميع ما اندرج فى هذين النوعين عام يشمل ما يكون للمسلم ولغيره . فكما يحرم على المسلم تناول شيء من حيوان قتله بالخنق أو بالوقذ أو مات عنده بشيء من الأشياء التى تقدم بيانها ، يحرم عليه تناول ذلك كله إذا حصل شيء منه عند غير المسلم أو بفعله ؛ فموقوذة غير المسلم كموقوذة المسلم كلتاهما محرمة على المسلم . وهذا هو الحكم فى أخوات الموقوذة مما ذكر فى الآية الكريمة .

أما قوله تعالى « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » فالغرض منه رفع الحرج عن المسلمين فى تناولهم ما يصنعه أهل الكتاب من طعام وما يذبحونه من حيوان ؛ فقد كان المسلمون قبل نزول الآية يتحرجون من طعامهم وذبائحهم لمخالفتهم إياهم فى العقيدة ، فبين الله تعالى أن ذلك حلال لهم كجميع الطيبات من المآكل والمشارب ، وأراهم أن اختلاف العقيدة لا يمنع تبادل أسباب المعيشة ، فيطعم المسلم من طعام الكتابى كما يطعم الكتابى من طعام المسلم .

وبهذا يتبين أن الآية الثانية واردة فى غير ما وردت له الآية الأولى ، وأن طعام أهل الكتاب الذى أحله الله للمسلمين لا يصح أن يتناول ما وردت بتحريمه الآية الأولى من الميتة والموقوذة والمنخنقة وما إليها .

فالطعام الذى يصنعه أهل الكتاب من الحيوان الذى يحل أكله لو ذبحه المسلم كالشاة والبقر يحل ما لم يعلم أن هذا الحيوان من الميتة وأخواتها . فإذا

مكتبتنا العربية

علم أن الحيوان مذبوح ولو بعد ضربة قاتلة ببلطة أو نحوها، وأنه ذبح شرعا مخرجا للدم الأحمر، وكان وقت الذبح حيا أية حياة ولو غير مستقرة، حل أكله. وكذلك يحل إذا جهل أنه ذبح بعد الضرب أو لم يذبح، مالم يعلم أنه من الأصناف السابقة: الموقوذة وأخواتها، متى كان غالب الأمر عندهم هو الذبح ولو بعد الضرب على نحو ما قدمنا.

أما إذا علم أنهم لا يذبحون، أو كان الشأن عندهم عدم الذبح بل يضربون الحيوان حتى تزهق روحه، فانه لا يحل فى هذه الحالة، لأنه يكون إذاً من الموقوذة.

هذا، وما لم يعلم أنهم سموا عليه غير اسم الله تعالى فهو حلال بالاجماع، على ما حكاه الطبرى وابن كثير. وهذا تناول ما إذا علم أنهم يذكرون عليه اسم الله، وما علم أنهم يتركون فيه التسمية، وما جهل فيه الحال.

والخلاصة: أنه يجوز تناول الأطعمة المذكورة فى السؤال متى كانت واردة من بلاد غالب أهلها أهل الكتاب، وهم الذين يؤمنون بنبى وينزل عليه كتاب كاليهود والنصارى، وكان الغالب عليهم أنهم يذبحون ولو بعد الوقذ وقبل الموت، وإن لم يذكروا اسم الله عليها.

وبهذا علم الجواب عن السؤال. والله أعلم؟

جثث الموتى

وجاء الى اللجنة الاستفتاء الآتى أيضا:

نرجو الافادة عن حكم الشرع والدين الحنيف بالنسبة لمن يشهر بجثث الموتى عامة والمسلمين خاصة بوضعها على عربات وتسييرها فى الشوارع والطرقات والميادين العامة حال كونها عارية متناثرة بمنظر تقشعر منه النفوس والمناداة عليها بأن الرطل منها بقرش ونصف، راجيا ذكر الأسانيد والآيات المؤيدة للحكم الشرعى فى ذلك.

محمود أبو رحاب

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين .

أما بعد ـ فتفيد اللجنة بأن أصول الشريعة تقضى بالمحافظة على كرامة الانسان وتمنع من إهانته حيا أو ميتا ، حتى جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كسر عظم الميت ككسر عظم الحى فى الحرمة والاثم ، على ما رواه البيهقى وأبو داود وابن ماجه من حديث عائشة رضى الله عنها

غير أن الشريعة الحكيمة التى وضعت الانسان فى هذا الموضع من التكريم وحثت على احترامه حيا وميتا ، رأت أنه إذا خرج عن إنسانيته وسعى فى الأرض بالفساد وحارب الله ورسوله ، فأغار على الآمنين وأزهق أرواحهم وسلب أموالهم ، كان جزاؤه أن يفعل به ما يردع غيره ويحفظ على الناس أمنهم : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » .

ولا ريب أن فى تقطيع الأيدى والأرجل من خلاف وفى التصليب تنكيلا بالمجرم وتشهيرا به على وجه تعظم به العبرة ويستقر به الأمن ، وفى ذلك إهانة لهذا الصنف من الناس وامتهان لهم ، فكان لولى الأمر إذا رأى أن فى التشهير بالمفسد بعد قتله زجرا لغيره ومنعا له من أن يفسد فى الأرض ، أن يشهر بما يراه محققا لهذه المصلحة .

وعلى هذا اذا كان الميت الذى شهّر بجثته بتسييرها على عربة فى الشوارع والطرقات على ما ورد فى السؤال من هؤلاء المفسدين ، ورأى ولى الأمر أن التشهير به على هذا النحو محقق لمصلحة الزجر والردع ، كان له أن يفعله ولا إثم عليه فيه . والله أعلم !

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

مكتبتنا العربية

فتوى شرعية

للصائمين

الفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز السيد موسى

الواعظ بالقاهرة

—

لما كنت أصطاف بسورية فى السنة الماضية تعرف بى مصرى أصله من أسيوط ونشأ بسورية ، اسمه الدكتور محمد سعيد السيوطى ، وعند ما عرف أنى أزهرى قدم لى رسالة من تأليفه اسمها (مداواة الصائمين) ووظيفته طبيب شرعى للواء حمص ، فقرأتها فوجدته يتكلم فى موضوع العلاج بالحقن ، ذهب فيها إلى أن أخذ الحقنة تحت الجلد مفطرة للصائم .

قال فى هذه الرسالة بالنص :

« وبما أن السادة الفقهاء جعلوا للطبيب رأيا فى باب الصوم بادرت بتأليف هذه الرسالة الموجزة خدمة لاظهار حكم شرعى ولتكون كأساس يبنى عليه ، وسميتها (مداواة الصائمين) . وكان الداعى لتأليفها اطلاعى منذ نحو سنة على مقالة فى جريدة العمران الغراء مدبوجة ببراع فاضل أجاز فيها استعمال الحقن الدوائية للصائمين تحت الجلد مستندا لقياس شرعى وفنى . ثم وافيت دمشق فتحققت أن الكثيرين من الفقهاء شرعوا يفتون بعدم فساد صوم المحقونين بالأدوية تحت الجلد ، واندفع الأطباء والناس للعمل بذلك . وبما أن القياس الشرعى والفنى الذى أتى به صاحب المقالة فاسد شرعا وفنا ، صار من المتعين بيان ذلك إظهارا للحقيقة وإرشادا للامة ، فأقول : إن الأصل الذى بنى عليه الفقهاء فساد الصوم فيما يتعلق بالأطعمة والأدوية يرجع لإدخالها المعدة أو لوصول المواد المذكورة لمسمى جوف من الأجواف فى الجسم الانسانى ، ولم يكن المتقدمون والمتأخرون من

الفقهاء مطلعين على الاكتشافات الطبية الحديثة من حيث تعدد طرق إدخال الدواء وقواعد الامتصاص وكيفية نفوذ الأدوية للاجواف ، فاكتفوا بوضع قواعد عامة ترجع كلها للأصلين المذكورين ، إلا أن مابلغه فن المداواة من الرقى الباهر بتعيينه كيفية دخول كل مادة دوائية للجسم وأجوافه ، وطريقة امتصاصها ، وسرعته وتنوعه بالنسبه لتنوع البنية النسيجية لمختلف الاعضاء ـ أضاء ما أظلم ، وأوضح ما أبهم » . انتهى

ثم أخذ يتحدث عن امتصاص مايدخل الجسم بواسطة الحقنة ويقارن بين الطرق الفنية والطرق الشرعية ، وما قرره الشرع الشريف من قواعد تفطر الصائم أو لا تفطره ، وبيّن على ضوء ذلك أن الأدوية التى تحقن داخل العضلات يقع امتصاصها بسرعة وتدخل الدورة الدموية العامة ، وأن النسيج الخلوى الذى تحت الجلد يمتص الأدوية بسرعة أيضا نظرا لوفرة شبكات العروق الشعرية وسعة السطح الماص ، وتدخل الأجواف وتتخلل أعماق الأنسجة . وإدخال الأدوية بالحقن إلى الأوردة وهى أسرع من هذا وذاك ، لأنها تدخل رأسا إلى الدورة الدموية فينفذ لكافة الأنسجة والأجواف . هذا ملخص كلام طويل لمؤلف الرسالة . ثم قال ما نصه :

« يتبين مما تقدم أن الأدوية من أى طريق أدخلناها فانها تنتهى بالدخول إلى الدورة الدموية العامة بواسطة شبكات العروق الشعرية ، وتذهب بالدورة الدموية إلى الأعضاء والأجواف والأنسجة التى تنتخبها ، فينتفع الجسم بها » . انتهى

ومنه يظهر أن ما تقذفه الحقن إلى الجسم فهو واصل إلى الجوف لا محالة ، وأن الجسم ينتفع به ، وإلا لو كانت الحقنة التى تحت الجلد تقف فى مكانها ولا تسرى فى الجسم كانت غير مجدية ولا نفع منها . و على ذلك فهى مفطرة لأنها تصل إلى الجوف . والفقهاء قالوا كل ما وصل إلى الجوف فهو مفطر . هذه هى القاعدة العامة عندهم . وإن الموصل إلى الجوف فى زمنهم هى المسالك

الطبيعية التى هى من صنع الرحمن ، وكذلك ما وصل إلى الجوف من طريق الجروح الجسمية ، إنما طريق الحقن أمر حدث فيما بعد لأن الطب وجد أن اتصال الدواء عن طريق الحقنة أسرع وأنفع منه عن طريق المعدة والأمعاء ، وقد لا يكون مستساغا عن طريق الفم إلا مع المضاضة النفسية ، والشرع الشريف قرر أن إيصال الدواء عن طريق الفم والمعدة مفطر للصائم ، وعلى ذلك يكون إدخال الدواء من تحت الجلد مفطر من باب أولى .

وصاحب الرسالة قال ما نصه :

« ولذا يجب الاحتياط فى أمور الدين والتفكير الطويل قبل إصدار الأحكام المتعلقة به ، وإيفاؤها حقها من البحث والتنقيب . وما الذى يضر الصائمين إذا احتاطوا فى أمر دينهم وتداووا ليلا ؟ » ثم قال :

١ — « إن من يطلع على هذه المقالة ويعلم أن إدخال الدواء بالحقن تحت الجلد كتناوله من طريق المعدة ثم يجريها عمدا ، يفسد صومه وتلزمه الكفارة مع القضاء .

٢ — إن من أجرى هذه الحقن الدوائية تحت الجلد أو داخل العضلات أو داخل الأوردة غير عالم بأنها مفسدة للصوم ، عليه أن يقضى الأيام التى حقن فيها » .

هذا هو مغزى ما فى هذه الرسالة . فعلى حضرات السادة العلما إن رأوا غير ذلك أن يوضحوا للناس ما يرون ، مدعمين ما يقولون بالدليل والبرهان ، لأن الدين النصيحة لله ولرسوله وعامة المسلمين . فهذه الفتوى تقدمت بها الآن إلى مجلة الأزهر رجاء أن يعرف الناس ما يعملون فى شهر رمضان المبارك وهو على قاب قوسين أو أدنى ، فأرجو المبادرة إلى البيان الصحيح من الهيئات العلمية كلجنة فتوى الأزهر ، ومن حضرة صاحب الفضيلة مفتى الديار المصرية حتى يتبين الحق ، وهو الهادى إلى سواء السبيل ؟

مكتبتنا العربية

الزواج فى الشريعة الاسلامية

لحضرة الاستاذ صالح بكير
المدرس بكلية أصول الدين

اتفق عامة فقهاء الاسلام على أن النكاح عقد رضائى يستلزم الايجاب ويفيد حل استمتاع كل من الزوجين بالآخر على الوجه المشروع ، وفى هذا المعنى تتفق القوانين الوضعية مع ما قررته الشريعة الاسلامية الغراء ، وكل ما فى الأمر أن القوانين الوضعية تجرد عقد النكاح من الصفة الدينية ؛ فالمشرع الوضعى يتجاهل الدين كما ذكرنا ذلك سابقا ، بينما الشريعة الاسلامية تعتبر النكاح من المسائل الدينية ، أى أنه أمر دينى يستمد قواعده من الدين وأن الدين يحض عليه وأنه أفضل من الاشتغال بالنوافل . وتتفرع على هذا أحكام كثيرة ، منها عدم صحة زواج المسلمة بغير المسلم ، وعدم صحة زواج المسلم بالمشركة التى ليس لها كتاب سماوى ، بخلاف القوانين الوضعية فانها تجيز ذلك . وسنتعرض لذكر أركان وشروط عقد النكاح فى الفقه الاسلامى على وجه الايجاز ، مع بيان النقاط التى تتفق مع القوانين الوضعية وما تختلف معها فيه .

أركان أو شروط انعقاد النكاح :

الركن هو ما يتوقف على وجوده وجود الشىء . وأركان النكاح هى :

(١) الايجاب والقبول . فالايجاب هو اللفظ الصادر أولا من أحد المتعاقدين ، والقبول هو اللفظ الصادر ثانيا من المتعاقد الآخر . وهذا مذهب الحنفية . ويقول مالك رضى الله عنه إن القبول هو ما يصدر من الزوج أو وكيله .

(٢) الصيغة : يجب أن يكون الايجاب والقبول بلفظين وضعا للمضى أو أحدهما ، وتكفى الاشارة من الأخرس . ويشترط فى الايجاب أن يكون لفظا دالا على التمليك فى الحال ، فيصح حينئذ أن يكون بلفظ الزواج والنكاح والهبة وأن القبول لا يشترط فيه لفظ خاص بل يكفى أن يكون اللفظ دالا على الرضا والموافقة . وهذا مذهب الحنفية . وأما مذهب الشافعية فينص على أن النكاح لا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج ، لأنه ليس فى النكاح تمليك لا حقيقة

مكتبتنا العربية

ولا مجازاً ، ولأن التزويج للتلفيق والنكاح للضم حتى تراعى فيه مصالح المتناكحين ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة أصلا حتى لا تراعى فيه إلا مصالح المالك ، ولأن الاشهاد فيه شرط والكناية يحتاج فيها إلى النية ولا اطلاع للشهود على النيات ، ولأن التمليك مفسد للنكاح . وكذا الهبة لا ينعقد بها النكاح لأنها من ألفاظ الطلاق حتى يقع الطلاق بقوله : وهبتك لأهلك ، فلا يكون موجبا لضده .

وقالت المالكية : إن الايجاب هو اللفظ الدال على النكاح كأنكحت وزوجت . لا بلفظ الهبة إلا إذا كان مصحوبا بتسمية المهر . وجاز بلفظ المضارع إذا قامت القرينة على الانشاء لا الوعد ، وجاز من باب لفظ الامر . والقبول يكون كلفظ قبلت ورضيت ، ويكون ذلك من الزوج أو وكيله . وصح تقديم القبول من الزوج كأن يقول زوجنى ابنتك فيقول الولى زوجتك إياها . ولا تكفى الاشارة والكتابة إلا لضرورة .

فيتضح من هذا أن النكاح لا يتم بصريح اللفظ الدال عليه دون الكتابة وأن الإشارة لا يلجأ إليها إلا للضرورة بالنسبة للأخرس .

وهذا يتفق تماما مع ما يؤخذ من القوانين الوضعية كما بينا سابقا . غاية ما فى الأمر أن الشريعة الاسلامية تزيد عن القوانين الوضعية اشتراط أن تكون الصيغة على شكل خاص زيادة فى التحقيق وإزالة لكل شك وإبهام حتى لا يكون عقد النكاح عرضة لنقض أو اعتراض لخطورة هذا العقد بالنسبة للزوجين لما يترتب عليه من آثار تلحق الزوجين وأولادهما وأقاربهما .

(٣) أهلية العاقدين : المراد بالأهلية الحرية والعقل والبلوغ والاسلام إذا كانت المتزوجة مسلمة فلا ينعقد زواج المجنون . وهذا مذهب الحنفية . واتفقت المذاهب الثلاثة على أن النكاح لا ينعقد إلا من جائز التصرف .

وأما المكره فذهبت الحنفية إلى أن نكاحه صحيح بخلاف المالكية والشافعية فانهم يقررون عدم انعقاد زواج المكره لأنه لا إرادة له — وهذا يتفق مع القوانين الوضعية من وجوب خلو العقد من عيوب الرضا أى بوجوب توفر صفة الأهلية فى المتعاقدين لاعتبار العقد صحيحا — ويلاحظ أن الاكراه بالنسبة للقوانين الوضعية (حيث أن العقد لا يحصل إلا أمام مأمور

مكتبتنا العربية

الأحوال المدنية وفى دار حكومية ومع ما يشترطه القانون من شروط شكلية أخرى لا تدع سبيلا إلى الاكراه) لا يمكن أن يتأتى عادة إذ أن فى مقدور المكره وهو أمام هيئة حكومية وفى دار حكومية أن يطلب حمايتها من هذا الاكراه ، ولذا كان ادعاء الاكراه لا يمكن أن يقبل بسهولة ، فلذا يعتبر النكاح فى هذه الصورة صحيحا ، فلو أثبت أحد المتعاقدين أنه كان مكرها وتوفرت شروط الاكراه وأثبت هذا جاز للمكره فسخ عقد النكاح . وهذا يتفق مع مذهب الحنفية .

وأما الخطأ : فلا يمكن تصوره إلا فى الخطأ فى الشخصية ، وبذا لا يمكن أن يلاقى القبول الايجاب أو بالعكس ، فلا ينعقد النكاح بينما الخطأ فى الصفات الأخرى لا عبرة به ، وينعقد النكاح . وهذا يتفق مع ما قلناه سابقا فى القوانين الوضعية إذ ترى أن الخطأ فى الشخصية لا يتأتى عمليا بسبب ما أحيط به عقد النكاح من قيود شكلية ، وحتى على فرض حصول الخطأ فان النكاح لا ينعقد ، ولكن الخطأ فى الصفات الأساسية يكون سببا لطلب فسخ النكاح وهذا يتفق مع الشريعة الاسلامية ، ومثال ذلك لو تزوجت امرأة رجلا تعتقد أنه كفء لها فتبين لها بعد ذلك عدم كفاءته لها فلها فى هذه الحالة أن تطلب فسخ عقد النكاح .

(٤) اتحاد أو اتصال مجلس العقد : يجب لصحة انعقاد النكاح اتحاد مجلسه على معنى أنه إذا صدر الايجاب من أحد المتعاقدين فلا يقع منهما أو من أحدهما ما يدل على الانشغال والاعراض عن العقد والاشتغال بغيره حتى يصدر القبول لأنه إذا وجد ما يفيد الاعراض أو الانشغال عن العقد والقيام من المجلس قبل حصول القبول عد هذا انهاء للايجاب فيبطل ولا ينتج أثره ، فلو صدر القبول بعد ذلك فانه لا يصادف محلاله . وليس بالمراد بهذا هو فورية القبول بأن يكون اثر الايجاب لأنه لو طال المجلس وتراخى القبول عن الايجاب ولم يحصل من المتعاقدين ما يدل على الانشغال والاعراض عنه فالمجلس متحد ومتصل ، وهذا إذا كان العاقدان حاضرين بالمجلس ، ولكن إذا كان أحد المتعاقدين غائبا عن المجلس فان العقد يجوز بطريق الكتابة أو بطريق الرسول ، وفى هذه الحالة يكون مجلس الايجاب هو مجلس قراءة خطاب الغائب أمام الشهود

مكتبتنا العربية

أو إسماع الشهود رسالة الرسول ، ويكون القبول في هذه الحالة متصلا بالايجاب وبهذه الطريقة يكون الشهود قد سمعوا شطري العقد وشهدوا الايجاب والقبول ، وهذا مذهب الحنفية . وقالت المالكية لايضر الفصل اليسير . وقالت الشافعية يجب أن يكون القبول على الفور .

والذي يستفاد من القوانين الوضعية أنه بسبب الاجراءات الشكلية يكون الايجاب والقبول من المتعاقدين في مجلس واحد سواء حصل القبول على الفور أو على التراخي . وهذا القدر يتفق مع الشريعة الاسلامية كما هو واضح بينما القوانين الوضعية لا تجيز نكاح الغائب إلا لضرورة قصوى . والنكاح بطريق الوكالة أو الرسالة حيث لابد من مثول الزوجين انفسهما أمام مأمور الأحوال المدنية وهما طرفا عقد النكاح .

٥ موافقة القبول للايجاب : يجب موافقة القبول للايجاب ولو ضمنا لأنه إذا حصلت المخالفة بينهما فلا تتلاقى ارادتا الطرفين على موضوع العقد وغرضه ، فلا يوجد حينئذ عقد مطلقا ، وهذا شرط بديهي كما في سائر العقود. وهذه نقطة متفق عليها بين جميع الشرائع إسلامية كانت أو وضعية .

٦ الجنس : وهو الزوج والزوجة . ويتضح من هذا أن النكاح لاينعقد إلا إذا اختلف الجنس وقالت المالكية بعدم صحة نكاح الخنثى المشكل .

٧ الكفاءة : هذا شرط يشترطه الشافعية والمالكية بالنسبة لزواج الأنثى خلافا للحنفية فإنهم يجيزون أن تزوج الأنثى نفسها ، ولاتتفق هذه النقطة مع القوانين الوضعية بالنسبة للشافعية والمالكية ، بينما تتفق ومذهب الحنفية.

الشروط

(١) يشترط لصحة النكاح أن تكون غير محرمة على من يريد التزوج بها لأي سبب من أسباب التحريم المؤبد أو المؤقت . وسيأتي بيان ذلك .

(٢) يشترط حضور شاهدين . وأجاز الحنفية شهادة الأعميين والفاسقين وابني العاقدين ، وشهادة رجل وامرأتين . ولكن يشترط في الشهود العقل والحرية والبلوغ والاسلام (إذا كانت المرأة مسلمة) ويشترط أن يسمع الشهود عبارتي الايجاب والقبول من المتعاقدين ، ولا يشترط فهم

مكتبتنا العربية

المفردات ومعانيها بل يكفى العلم بالقصد دون اللفظ . وهذا مذهب الحنفية. وأما مذهب المالكية فلا يشترط حضور الشهود فى مجلس العقد ، ولكن يجب إعلامهم وإخبارهم ، كما يجب الاعلان والاشهار بحيث لو تواطأ الزوجان والشهود على الكتمان لا يصح النكاح لأن نكاح السر منهى عنه . وقالت الشافعية والحنابلة بوجوب حضور الشهود لمجلس العقد ، ولايضر الكتمان . ولكن الشافعية والمالكية والحنابلة اشترطوا ذكورة الشهود وعدلهم . والقوانين الوضعية تتفق فى وجوب حضور الشاهدين ووجوب الاعلان والاشهار (ولكن قبل الزواج) وتختلف فى عدم وجوب الذكورة .

(٣) أن يكون كل من العاقدين ذا صفة تخول له أن يتولى العقد وتجعل له الحق فى مباشرته (وهذا شرط لنفاذ العقد) وإلا كان الزواج موقوفا على إجازة الزوج أو الزوجة ، وهذا زواج الفضولى .

والقوانين الوضعية بسبب اشتراطها بأن يكون متولى العقد هما الزوجان فلا توجد هذه الحالة ، فيجب أن يتولى العقد الزوجان فقط دون غيرهما وإلا كان الزواج باطلا .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(٤) أن لا يعلق النكاح على شرط غير كائن أو حادثة غير محققة الحصول ، ولكنه لا يبطل بالشرط الفاسد بل يلغى الشرط ويصح النكاح ، كما أنه لايثبت لأحد الزوجين خيار شرط أو خيار رؤية أو خيار عيب ، فالشرط لاغ إلا فى حالتى الجب والعنة ، فللمرأة الخيار . وهذا مذهب الحنفية . وقالت الشافعية والمالكية بثبوت خيار العيب إلا فى الفتق . وقالت الحنابلة بثبوته فى الجميع .

والعيوب المثبتة للخيار تسعة ، ثلاثة تشترك فيها الرجال والنساء وهى الجنون والجذام والبرص ، وعيبان يختصان بالرجال وهما الجب والعنة ، وأربعة تختص بالنساء ، وهى القرن والرتق والفتق والعفل .

وقالت الشافعية والمالكية والحنابلة اذا حصل العيب بعد العقد وقبل الدخول كان للمرأة الخيار ، وكذلك بعد الدخول الا عند الشافعية . وأما إذا حدث العيب بالزوجة فللرجل الفسخ عند الحنابلة ، والأصح من مذهب الشافعى . وقالت المالكية والشافعية فى القول الثانى بعدم الخيار .

مكتبتنا العربية

ويلاحظ أن هذا الشرط هو شرط لازوم العقد . والذى عليه العمل الآن طبقا للمادة ٨ من قانون سنة ١٩٢٠ أن خيار العيب يثبت للمرأة إذا كان العيب مستحكما لا يمكن البرء منه أو يمكن بعد زمن ولا يمكنها المقام معه إلا بضرر أيا كان هذا العيب . وواضح أن لها أن تطلب الطلاق فى هذه الأحوال.

والقوانين الوضعيه لا تقر مطلقا تعليق النكاح على شرط أو أجل أو ظرف أو خيار . ولكن إذا ظهر ما يجعل الحياة الزوجية فيها ضرر للزوجين أو لأحدهما فان لهما طلب الطلاق كما سيأتى فى الطلاق .

(٥) أن لا يكون لأحد الزوجين ولا لغيرهما حق فسخ العقد (وهذا شرط نفاذ فتتوقف إجازته على إجازة صاحب الحق) فلو ثبت لأحد الزوجين أو لغيرهما حق فسخ العقد كان العقد غير لازم ، وذلك كأن تزوج الكبيرة العاقلة نفسها من زوج كفء ولكن على مهر أقل من مهر مثلها وبدون رضاء أقرب عصبتها فان لهذا العاصب طلب فسخ هذا النكاح إن لم يتم الزوج المهر إلى مهر مثلها ، وكما إذا زوج غير الأب والجد من الأولياء عند عدمهما الصغير والصغيرة أو من فى حكمهما من غير المكلفين (وكان الزوج كفأ والمهر مهر المثل بالنسبة للانثى الصغيرة) فان هذا الزواج غير لازم إذ للصغير والصغيرة حق طلب فسخ الزواج إذا بلغ . وهذه الصورة لا توجد فى القوانين الوضعية ، لأنه ليس للابوين أو لغيرهما حق التزويج .

هذه هى الشروط التى اشترطها فقهاء الاسلام للزواج على وجه الاختصار . وقد رأى ولى الأمر نظرا للحالة الاجتماعية فى هذا العصر إصدار تشريعات وضعية لتنظيم عقود الزواج والطلاق . فمن ذلك القانون الخاص بتحديد سن الزواج ، إذ أن الأصل فى الشريعة الاسلامية جواز تزويج الصغير والصغيرة فزواجهما صحيح ويعتبر شرعا . ولكن هذا التشريع الحديث قيد الموثق ومنعه من توثيق عقود زواج الصغار ، ولكن إذا حصل الزواج فان كل ما فى الأمر أن لا تسمع دعوى النفقة . وبهاتين الوسيلتين توصل المشرع الوضعى إلى عدم إجراء زواج الصغير إلا إذا بلغ ١٨ سنة والصغيرة إلا إذا بلغت ١٦ سنة إلا بأمر . وبهذه الوسيلة الملتوية أمكن أن يوجد اتفاق مع القوانين الوضعية فى تحديد سن الزواج ؟

مكتبتنا العربية

القتال فى الاسلام

مثل من التاريخ يكشف عن هدف المسلمين فى الفتح

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد بخيت
المدرس بكلية أصول الدين

يتحدث خصوم الاسلام كثيرا عن قيام الاسلام بالسيف ، وعن أن أهله ما وصلوا الى امتلاك تلك الأصقاع المترامية فى الدنيا القديمة إلا بقوة السلاح . والحقيقة الثابتة أن الاسلام كان أول من حد من شرة الحرب ، ومنع من سفك الدماء فى غير ضرورة ، وأمر بالعدل فى القتال ، فقال تعالى : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين » وأمر أن لا يقتل الأسرى وأن يحسن اليهم ، ونهى عن قتل خدم المقاتلين ورجال الدين والنساء والأطفال . وكل ما فعله الاسلام فى هذا الأمر إقراره الحرب دفاعا عن الحوزة ، ونشرا للدعوة فى حدود الرحمة والاحسان . فلم يسمع عن أمة مثل ما سمع عن المسلمين فى هذا الشأن .

بيد أننا نحب أن نضع أمام القارئ مثلا من تطبيق المسلمين لمبدأ مشروعية القتال ، وذلك فى حروبهم الأولى ؛ إذ يرى محب الحق كيف بلغ المسلمون ما بلغوا من عزة وسيادة ، واتساع رقعة ومنح أقطار ، وأن هدفهم لم يكن الاستعباد ولا فرض السيادة ، ولا الشغف بسفك الدماء وحيازة الأموال والضياع ، بل إن هدفهم بعد ، إنما كان كمالة الحرية لسائر الأمم ، ونشر العدالة التى جاء بها الاسلام . وإليك ما حدث بين المسلمين والفرس فى القادسية سنة ١٤ هـ ، قبل حدوث القتال .

١ — لما نزل سعد القادسية ، ألقى الرعب فى أهل فارس ، وظل سعد بجيشه شهرين يرسل السرايا ، ثم كتب الى يزدجرد امبراطور الفرس ، أهل فارس من أصحاب الضياع فى جهة القادسية . فأرسل يزدجرد الى رستم قائد الجيش الفارسى ، فقدم اليه ، فقال له الامبراطور : إنى أريد أن أوجهك

مكتبتنا العربية

فى هذا الوجه (يقصد المسلمين بالقادسية) فأنت رجل فارس اليوم ، وقد ترى ما حل بالفرس مما لم يأتهم مثله .

فأظهر رستم الاجابة لطلب يزدجرد ، ثم قال له : دعنى فان العرب لا تزال تهاب العجم مالم تحضرهم بى ، ولعل الدولة أن تثبت بى إذا لم أحضر الحرب فيكون الله قد كفى ، وتكون قد أصبنا المكيدة ، والرأى فى الحرب أنفع من بعض الظفر ، والاناة خير من العجلة ، وقتال جيش بعد جيش ، أمثل من هزيمة بمرة ، وأشد على عدونا . فصمم الملك على تنفيذ أمره .

أما عن سعد قائد الجيش الاسلامى ، فانه عندما بلغته أنباء الفرس ، أرسل إلى عمر الخليفة يخبره بما وصله عن الفرس ، فكتب اليه عمر يقول : لا يكربنك ما يأتيك عنهم ، ولا ما يأتونك به ، واستعن بالله وتوكل عليه ، وابعث اليه رجالا من أهل المناظرة والرأى والجلد يدعونه ، فان الله جاعل دعاءهم توهينا لهم

فأرسل سعد إلى يزدجرد نفرا من أصحابه على رأسهم النعمان بن مقرن ، وحنظلة بن الربيع ، وفرات بن حيان ، وعاصم بن عمرو ، والمغيرة بن شعبة ، فقدموا على يزدجرد ، وتجاهلوا رستم الذى كان قريبا منهم بالقادسية ، فاستأذنوا على يزدجرد ، فأمر بهم فحبسوا حتى أحضر وزراءه ورستم معهم ، واستشارهم فيما يصنع معهم ويقوله لهم ؛ واجتمع الناس ينظرون اليهم ، وتحتهم الخيول ، وعليهم البرود العربية ، وبأيديهم السياط ، فأذن لهم ، وأحضر الترجمان ، وقال له : سلهم ماجاء بكم ، وما دعاكم إلى غزونا ، والولوع ببلادنا ؟ أمن أجل أننا أشاغلنا عنكم اجترأتم علينا ؟ فقال النعمان بن مقرن لأصحابه : إن شئتم تكلمت عنكم ، ومن شاء آثرته ، فقالوا : بل تكلم . فقال :

« إن الله رحمنا ، فأرسل إلينا رسولا يأمرنا بالخير وينهانا عن الشر ، ووعدنا على إجابته خير الدنيا والآخرة ، فلم يدع قبيلة إلا وقاربه منها فرقة وتباعد عنه بها فرقة ، ثم أمر أن نبتدئ بمن خالفه من العرب ، فبدأنا بهم ، فدخلوا معه على وجهين : مكره عليه فاغتبط ، وطائع فازداد ؛ فعرفنا جميعا فضل ما جاء به على الذى كنا عليه من العداوة والضيق . ثم أمرنا أن نبتدئ بمن يلينا من الأمم فندعوهم إلى الانصاف . فنحن ندعوكم إلى ديننا ، وهو دين

مكتبتنا العربية

حسّن الحسن ، وقبح القبيح كله ، فإن أبيتم ، فأمر من الشر هو أهون من آخر شر منه : الجزية . فان أبيتم فالمناجزة ، فان أجبتم إلى ديننا خلفنا فيكم كتاب الله وأقمناكم عليه على أن تحكموا بأحكامه ، ونرجع عنكم وشأنكم وبلادكم ؛ وإن بذلتم الجزية ، قبلنا ومنعناكم ، وإلا قاتلناكم .

لما سمع يزدجرد هذا الكلام أخذته العزة بالإثم ، وأخذ يهدد ، فقال : إني لا أعلم في الأرض أمة كانت أشقى ولا أقل عددا ولا أسوأ ذات بين منكم . قد كنا نوكل بكم قُرى الضواحي فيكفوننا أمركم . لا تغزوكم فارس ، ولا تطمعوا أن تقدموا لفارس ، فان كان الجهد دعاكم ، فرضنا لكم قوتا إلى خصيكم ، وأكرمنا وجوهكم وكسوناكم ، وملكنا عليكم ملكا يرفق بكم .

فقام المغيرة بن زرارة أحد أعضاء الوفد فقال : أيها الملك ! إن هؤلاء رؤوس العرب ووجوههم ، وهم أشراف يستحيون من الاشراف ، وإنما يكرم الأشراف ويعظم حقهم الأشراف ، وليس كل ما أرسلوا به قالوه ، ولا كل ما تكلمت به أجابوك عنه ، وقد أحسنوا ولا يحسن بمثلهم إلا ذلك . فاختر إن شئت الجزية ، وإن شئت فالسيف ، أو تسلم فتنجي نفسك !

فغضب يزدجرد وقال : أتستقبلني بمثل هذا ! فقال المغيرة : ما استقبلت إلا من كلمني ، ولو كلمني غيرك لم أستقبلك به . فقال يزدجرد : لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكم ! لا شيء لكم عندي ! ثم استدعى بوقر من تراب فقال : احملوه على أشرف هؤلاء ، ثم سوقوه حتى يخرج من المدائن . ارجعوا إلى صاحبكم فأعلموه أني مرسل إليه رستم حتى يدفنه ويدفنكم معه في خندق القادسية ، وينكل به وبكم ، ثم أورده بلادكم حتى أشغلكم بأنفسكم بأشد مما نالكم من سابور !

فقام عاصم بن عمرو ليأخذ التراب ، وقال : أنا أشرفهم ! أنا سيد هؤلاء : فحمله على عنقه وخرج به من الإيوان والدار ، إلى راحلته فركبها ، وأخذ التراب وقال لسعد : أبشر ، فوالله لقد أعطانا الله أقاليد ملكهم !

وأخيرا لم تجد المفاوضات بين الفرس والمسلمين ، فكانت الحرب ، وكانت موقعة القادسية الفاصلة ، فانهزم الفرس ، وانساح المسلمون في بلادهم ، وكان جزاء وفاقا لما انتوى طغاة الفرس أن يفعلوه مع دعاة الحرية والحق ، ضد الظلم والبغي والطغيان !

مكتبتنا العربية

الزهد فى شعر الحسن بن هانئ

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد المسلوت
لمدرس بكلية اللغة العربية

أشعار الحسن بن هانئ فى الزهد كثيرة ، منها المقطوعات والقصائد ، ومنها ما جاء خالصا غير مشوب ، ومنها ما انتثر حتى فى قصائد مجونه وخمرياته . ولقد قال أبو العتاهية : قد قلت فى الزهد عشرين ألف بيت ووددت أن لى مكانها الأبيات الثلاثة التى قالها أبو نواس :

يا نواسى توقر وتعزّ وتصبر
إن يكن ساءك دهر إن ما سرّك أكثر
يا كبير الذنب عفو الله من ذنبك أكبر

ومنها :

أعظم الأشياء من أصغر عفو الله أصغر
ليس للإنسان إلا ما قضى الله وقدر
ليس للمخلوق تدبير بل الله المدبر (١)

ويروى عن الشافعى أنه قال : دخلنا على أبى نواس وهو يجود بنفسه فقلنا له : ما أعددت لهذا اليوم ؟ فقال :

تعاظمنى ذنبى فلما قرنته بعفوك ربى كان عفوك أعظما
فما زلتَ ذا عفو عن الذنب لم ترل تجود وتعفو منة وتكرما
ولولاك لم يغوى بإبليس عابد وكيف وقد أغوى صفيك آدما

ويروى عن على بن محمد بن زكريا قال : دخلت على أبى نواس وهو يجود بنفسه فقال : تكتب ؟ قلت : نعم ، فأنشأ يقول :

دبّ فىّ الفناء سفلا وعلوا وأرانى أموت عضوا فعضوا

---

(١) جـ ٧ صـ ٤٤٧ تاريخ بغداد .

مكتبتها العربية

ذهبت شرّتى بجـدة نفسى فتذكرت طاعـة الله نضوا
ليس من ساعة مضت بى إلا نقصتنى بمرها بى حـذوا
لهف نفسى على ليـال وأيا م سلبنهن لهبا ولهوا
قـد أسأنا كل الإساءة يا ر ب فصفحا عنا إلهى وعفوا

وقيل إنه حين حضره الموت قال اكتبوا هذه الأبيات على قبرى :

وعظتك أجداث صُمُتْ ونعتك رُمنـة خمت
وتـكلمت عن أوجه تملى وعن صور سُبُت
وأرتك قبرك فى القبو ر وأنت حى لم تمت

ويروى عن محمد بن نافع أنه قال « كان أبو نواس لى صديقا فوقعت بينى وبينه هجرة فى آخر عمره ، ثم بلغنى وفاته فتضاعف على الحزن ، فبينا أنا بين النائم واليقظان إذا أنا به فقلت : أبا نواس ! قال : لات حين كنية ! قلت : الحسن بن هانئ . قال نعم . قلت : ما فعل الله بك ؟ قال : غفر لى بأبيات قلتها تحت ثنى الوسادة . فأتيت أهله فلما أحسوا بى أجهشوا بالبكاء ، فقلت لهم : هل قال أخى شـعرا قبل موته ؟ قالوا : لا نعلم إلا أنه دعا بدواة وقرطاس وكتب شيئا لا ندرى ماهو ، فقلت : أتأذنون لى فأدخل ؟ قال : فدخلت إلى مرقده فإذا ثيابه لم تحرّك بعدُ ، فرفعت وسادة فلم أر شيئا ، فرفعت أخرى فإذا رقعة مكتوب فيها :

يا رب إن عظمت ذنوبى كثرة فلقـد علمت بأن عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلا محسن فمن الذى يدعو ويرجو المجرم
أدعـوك رب كما أمرت تضرعا فإذا رددت يدى فمن ذا يرحم
مالى إليك وسيلة إلا الرجا وجميل عفوك ثم أنى مسلم (١)

ويروى (٢) أن مسلمة بن مهدى قال : لقيت أبا العتاهية فقلت من أشعر الناس ؟ فقال جاهليا أم إسلاميا أم مولدا ؟ فقلت كل . قال : الذى يقول فى المديح :

(١) تاريخ بغداد جـ ٧ صـ ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ (٢) المصدر نفسه صـ ٤٤٣ .

مكتبتنا العربية

إذا نحن أثنينا عليك بصالح ... فأنت كما نثنى وفوق الذى نثنى
وإن جرت الألفاظ منا بمدحة ... لغيرك إنسانا فأنت الذى نعنى

والذى يقول فى الزهد :

وما الناس إلا هالك وابن هالك ... وذو نسب فى الهالكين عريق
إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت ... له عن عدو فى ثياب صديق

قال مسلمة : ولقيت العتابى فسألته عن ذلك فرد علىّ مثل ذلك .

ولقد كان المأمون يقول : لو سئلت الدنيا عن نفسها فنطقت لما وصفت نفسها بأحسن من قول أبى نواس : إذا امتحن الدنيا الخ . وهذا البيت من قصيدة أولها :

ألا رُبَّ وجه فى التراب عتيق ... ويا رب حسن فى التراب رقيق
ويا رُبَّ حرٍّ فى التراب وتجدة ... ويا رب رأى فى التراب وثيق
فقل لغريب الدار إنك راحل ... إلى منزل نائى المحل سحيق
إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت ... له عن عدو فى ثياب صديق

ويروى ابن منظور (١) أن أبا العتاهية كان يقول : سبقنى أبو نواس إلى ثلاثة أبيات وددت أنى سبقته اليها بكل ما قلته فإنه أشعر الناس فيها ، منها قوله :

يا كبير الذنب عفو الله ... من ذنبك أكبر

وقوله : من لم يكن لله منهما ... لم يمس محتاجا إلى أحد

وقوله : إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت ... له عن عدو فى ثياب صديق

ثم قال قلت فى الزهد ستة عشر ألف بيت وددت أن أبا نواس له ثلثها بهذه الأبيات .

ومن شعره فى الزهد وذكر الشيب وأنه نذير الموت قوله :

نفضت شرتى فعفت الملاهى ... إذ رمى الشيب مفرقى بالدواهى

(١) ص ٦٣ .

مكتبتنا العربية

ونهتف النهى فلت الى العذ ل وأشفقت من مقالة ناهى
أيها الغافل المقيم على اللهـ و ولا عذر فى المعاد لساهى
لا بأعمالنا نطيق خلاصا يوم تبدو السماء فوق الجباه
غير أنا على الاساءة والتفـريط نرجو لحسن عفو الاله

إقرار بالذنب ، وإنابة الى الحق ، ورجاء فى واسع المغفرة .

وله فى هذا المعنى قوله :

أية نار قدح القادح وأى حد بلغ المازح
فه در الشيب من واعظ وناصح لو حذر الناصح
يأبى الفتى إلا اتباع الهوى ومنهج الحق له واضح
فاسم بعينيك الى نسوة مهورهن العمل الصالح
لا يجتلى العذراء من خدرها إلا امرؤ ميزانه راجح
من اتقى الله فذاك الذى سبق اليه المتجر الرابح
فاغد فما فى الدين أغلوطة ورح لما أنت له رائح

ومن شعره فى التذكير بالموت والتنفير من المعاصى والدعوة إلى الطاعة وتقوى الاله قوله :

أخى ما بال قلبك ليس يرقى كأنك لا تظن الموت حقا
ألا يابن الذين فنوا وبادوا أما والله ما بادوا لتبقى
وما للنفس عندك من مقام إذا ما استكملت أجلا ورزقا
وما أحد بزادك منك أحظى ولا أحد بذنبك منك أشقى
ولا لك غير تقوى الله زاد إذا جعلت الى اللهوات ترقى

ولعل ذكر الموت كان ينغص عليه حياته ويملأ نفسه ، فكان دائب الخوف منه ، والحذر من مباغتاته ، فيقول :

لا تأمن الموت فى طرف ولا نفس وإن تمنعت بالحجاب والحرس
فما تزال سهام الموت نافذة فى جنب مدرع منها ومترس
أراك ليس بوقاف ولا حذر كالخاطب الخابط الشجراء فى الغلس

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجرى على اليبس

ومن مواعظه التى ترمى إلى التخويف من الله ، وتدعو إلى الاجتهاد فى الطاعة والتشمير فى العبادة ، واطراح مفاتن الدنيا وغرور الحياة ، قوله :

يا نفس خاف الله واتئدى واسعى لنفسك سعى مجتهد
من كان جمع المال همته لم يخل من غم ومن نكد
يا طالب الدنيا ليجمعها جمحت بك الآمال فاقتصد
وأراك تركب ظهر مطمعة تطوى بها بلدا إلى بلد
لو لم تكن لله متهما لم تمس محتاجا إلى أحد
فاقصد فلست بمدرك أملا إلا بعون الواحد الصمد
والقصد أحسن ما عملت به فاسلك سبيل الخير واجتهد
والحرص يفقر أهله حسدا والرزق أقصى غاية الحسد
ولعل من يشجى بغصته إلا ذوو الآمال والعدد
ولرب ساع فات مطلبه لم يوت من حزم ومن جلد
ومشمر فى الرزق خطوته ظفرت يداه بمرتع رغد
أو ما ترى الآجال راصدة لتحول بين الروح والجسد
وإذا المنية أنمت أحدا لم تنصرف عنه ولم تحد
لو أن دون النفس واقية لفديتها بالمال والولد
يا من أقام على خطيئته سنّت عليك مذاهب الرشد
منتك نفسك أن تتوب غدا أوما تخاف الموت دون غد
الموت ضيف فاستعد له قبل النزول بأفضل العدد
واعمل لدار أنت جاعلها دار المقامة آخر الأمد
يا نفس موردك الصراط غدا فتأهبى من قبل أن تردى
ما حجتى يوم الحساب إذا شهدت علىّ بما جنيت يدى

وهذا البيت الأخير مأخوذ من قول الله سبحانه وتعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » .

ومن تحسره على ما أضاع من أيامه وندمه على ما اقترف من آثامه قوله :

إذا لم تنه نفسك عن هواها ... وتحسن صونها فإليك عنى
فإنى قد شبعت من المعاصى ... ومن إدمانها وشمن منى
وممن أسوأ وأقبح من لبيب ... يرى متطرفا فى مثل سنى

ومن ضراعاته وتوسلاته قوله :

أيا من ليس لى منه مجير ... بعفوك من عذابك أستجير
أنا العبد المقر بكل ذنب ... وأنت السيد المولى الغفور
فإن عذبتنى فبسوء فعلى ... وإن تغفر فأنت به جدير
أفر اليك منك وأين إلا ... اليك يفر منك المستجير

وإنه ليستشعر فى أعماق نفسه أن الله رقيب عليه ، ومطلع على ما يقع منه وما يندّ من هفواته ، فيقول فى ذلك :

إذا ما خلوت الدهر يوما فلا تقل ... خلوت ولكن قل علىّ رقيب
ولا تحسبن الله يغفل ساعة ... ولا أن ما يخفى عليك يغيب
لهونا بعمر طال حتى ترادفت ... ذنوب على آثارهن ذنوب

ومن قوله فى تأنيبه لنفسه :

ألم ترنى أبحت اللهو نفسى ... وديبى واعتكفت على المعاصى
كأنى لا أعود الى معاد ... ولا أحظى هنالك من قصاص

هذا طرف من شعر الحسن بن هانىء فى الزهد ، وهو كما ترى وترجح إحساس فاضت به نفسه فى أوقات تعقلها وتبصرها فى عيوبها وعيوبها . وهذه الأشعار إنما تمتاز بما تحمله من صدق وحرارة وإخلاص ، ولا يحس بالنقص ولا يشعر بالحاجة الشديدة الى عفو الله ورحمته مثل المسىء المذنب الذى تتمثل له إساءته ويشخص أمام بصره ذنبه . ومن يرجو أن يكون الله قد عفا عنه وتاب عليه وقبله قبولا حسنا ، بما أقر من معاصيه وندم على سيئاته وتضرع اليه فى بعض خلواته ؟

مكتبتنا العربية

الخطابة فى الاندلس

منذر بن سعيد البلوطى

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد الشرباصى
المدرس بمعهد الزقازيق

لقد سمعت صوته مرة واحدة ، وحدث المرحوم الشيخ علام سلامه بهوّن من شأن خطبه البلوطى أمام الناصر فيقول : « على أنا لا نجد فى هذه الخطبة من المحاسن إلا ارتجالها ، إن صح أنها مرتجلة ، أما هى فحديث معاد وإسهاب ممجوج ، وعبارات تقعقع فى الأسماع ، دون أن تترك أثرا فى النفوس » ! وراد عجبى حينما وجدت الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجواد رمضان مدرس الأدب الأندلسى بكلية اللغة العربية — حرسها الله معقلا للغة القرآن وأدب العرب — يبالغ فى السخرية بها فيقول : « ولعمرى لقد اتهمت ذوق الناصر وذوق ، لى عهده لا يحتمل هذه الخطبة التى لا تزيد فى نظرى على خطبة من خطب الجمعة التى فى ديوان ابن نباتة ، ويكررها « سيدنا » الشيخ صالح ويعيدها فى جامع بلدنا [١] » !!

كيف يقولون ذلك والخطبة قوية الأسلوب جميلة المعنى ، تدل على سليقة عربيه ، وبديهة حاضرة ، وامتلاك لنواصى العبارات ؟ وقد كان صاحبها موفقا فى الطريقة التى سلكها ، والغاية التى أهدف اليها ، لأنها ألقيت فى حضرة ملك يزوره رسول ملك آخر ، وهذا الرسول سيكون عينا تنقل الى مولاها وسيدها كل ما رأت وما سمعت ؛ ولذلك كان البلوطى حريصا — وجميل منه أن يحرص — على أن ينفى عمرة الخليفة ، والتنويه بفخامته ، وما تهيأ له من توطيد الملك وتدعيم الامارة ، فتراه يذكر أن الناصر هو الذى أقام العدل بعد انتشار الظلم ، وأنصرم بسيد الذلة والهزيمة ، وحقن دماءهم ، وعمر بلادهم ،

[١] مذكرة الاستاذ المقررة على الشهادة العالية بالكلية .

وحمى ثغورهم ، وباشر الأمور بنفسه ، ورغب عن ملذاته فى سبيل وطنه ، حتى أصبح له سلطان قاهر وجد ظاهر ، وسيف منصور ، من ورائه عدل مشهور ، حتى أظهر قومه على أعدائهم ، وجعل الملوك تتقرب اليهم بعقد المواثيق معهم ؛ ثم يحض الرعية على الطاعة ، ويحذر من الخروج على الجماعة ، ويحذر من المشركين الساعين فى تفريق الملأ وخذلان الدين وهتك الحريم ، وتوهين دعوة الرسوة الكريم ! . . .

ماذا يكون شعور المسلمين حينما يسمعون ذلك ؟ . لاشك أنهم يتقدون حماسة وشجاعة لنصرة المجاهد المظيم الذى بذل فى سبيل عزتهم ما بذل ، ولا شك أنهم يرحبون بالشهادة فى جهاد هؤلاء المشركين الملحدين الساعين بالفتنة ، العاملين على الكيد والخسران . .

بل ماذا يكون شعور القسطنطينى حين يسمع هذه الآيات البينات ؟ . . . لا شك أن فرائصه ترتعد ، ولا شك أنه يؤمن إيمانا جازما بأن هذا شعب قد اتحد فصار كالجسم الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى .

ليت شعرى ! أيستطيع « الشيخ صالح » حقيقة أن يقف هذا الموقف الرهيب ، ويؤدى إليه حقه ، ويتكلم فيه بمثل هذا الكلام ؟ ! وأين هى تلك العبارات التي تقعقع فى الأسماع دون أن تترك أثرا فى النفوس ؟ ! .

نعم ، نحن لاننكر أن فى الخطبة البلوطية بعض التكرار والأسهاب ، ولكن ذلك لا يعيبها ، بل قد يكون مما يزينها ويجملها ، وبخاصة فى هذا المحفل المشهور ، فالغرض الذى يحاول الخطيب تثبيته فى الأذهان محدود ، والموقف رهيب ، والمتكلم مرتجل كما يتحدث الرواة ، والجموع التى تسمع كثيرة مختلفة ، فهى فى حاجة إلى الأطناب حتى تعرف وتعى ما يقال !

زد على ذلك أن البلوطى — فى أرجح الروايات وأكثرها ، وفى الظاهر الذى ليس لنا أن نتخطاه إلا بموجب — قد فوجىء فارتجل ، والمفاجأ المرتجل يقبل منه القليل ، وتغتفر له الهنات ، لأنه لم يقدح زناد فكره ، ولم يتهيأ لموقفه ، وهو قد أخذ على غرة ، وإن كان قد تقدم بنفسه ؛ كما أن الخطب من شأنها

الاسهاب والافاضة ، والتطويل وتكرار المعانى ، إذ يقرر العلماء أن « الأسلوب الخطابى » لا يلزم فيه تنسيق الفكرة ، أو تدعيم الحجة ، أو ترتيب الأجزاء ، أو تحديد الألفاظ والعبارات ؛ وإنما يطلب به الايضاح والتأثير ، ولا شك أن البلوطى قد فعل ذلك ووفق فيه توفيقا كبيرا . فاذا ذكرنا بعد هذا أو مع هذا رهبة الموقف وجلال المخاطبين ، وخوف الزلل ، وتوقع اللحن ، وخشية النقد من الجموع السامعة مما يبلبل الخاطر ويقلقل المستمر ، أدركنا أن ما قاله البلوطى فى هذا الموقف من خير ما يقال فى أمثال تلك المناسبات ! الحق أن هذه الخطبة قوية ، وهى تدل على ما عند البلوطى من قدرة على الخطابة أهلته لزعامة أهل هذا الفن الأدبى فى ذلك البلد العربى الجميل ! .

وللبلوطى أخلاق كريمة ، وصفات نبيلة ، ومميزات تؤهله لأن يكون من نماذج المثل العليا فى سمو الهمة وصدق اليقين ونقاء الشمائل ، والتضحية فى سبيل الحق ، والخبرة بالفنون والآداب ! ونود أن نعرض من ذلك طرفا تذكر فتشكر ، وتتلى فتؤثر . . . .

فمما يدلك على إخلاصه ، وصفاء قلبه ، وصدق يقينه بربه ، أنه أصاب الأندلسيين فى آخر مدة الناصر لدين الله أمير المؤمنين قحط شديد ، فرأى القاضى الفقيه ، الخطيب الواعظ الزاهد ، منذر بن سعيد البلوطى ، أن يفزع الناس إلى ربهم طلبا للرحمة والسقيا ، وأن يصلوا صلاة الاستسقاء ، فدعاهم الى أن يخرجوا حفاة عراة أذلة إلى العراء ، يبالغون فى الرجاء ويلحون فى الدعاء ، ويسألون الله من رحمته وفضله ؛ وتأهب البلوطى لذلك فصام بين يديه ثلاثة أيام تتفلا وتطهيرا وإنابة واستجداء ورهبة ؛ واجتمع خلق كثير من الأندلسيين بالمصلى الجامع فى قرطبة ، واعتلى الخليفة سطح قصره ليشارك الناس فى الدعاء الى الله تعالى ، ووقف البلوطى الخطيب بين هذه الجموع المتراصة وقد شخصوا إليه بأبصارهم ، فقال :

« أيها الناس ! سلام عليكم ، كتب ربكم على نفسه الرحمة ، أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم . أنتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد ، إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد ، وما ذلك

على الله بعزيز ! » . وكان البلوطي يتكلم من قلبه ، ويقتطع الألفاظ من كبده ، فهو دامع العين ، خاشع الفؤاد ، مرتجف الأعضاء ، بادى الخوف والرجاء ، متجه بجميع عواطفه وحواسه إلى ربه العلى الكبير ، وهذا شأن للاخلاص يزلزل الجبال ، وينقل الأمور من حال إلى أحوال ؛ فضجت أصوات الحاضرين بالبكاء والدعاء ، والإنابة والاستغفار ، ثم مضى فى خطبته البليغة فأفزع النفوس بوعظه ، وانبعث الإخلاص بتذكيره ، فما أتم خطبته حتى بللهم الغيث : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان ، فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » !

وقيل فى هذا الموقف إن الخليفة الناصر لدين الله لما رأى القحط والجدب فى هذا اليوم العصيب بعث إلى البلوطى رسولا يحركه على الخروج إلى الاستسقاء إذ منه يقبل الرجاء ويسمع الدعاء ؛ وجاء الرسول إلى البلوطى فذكر له أن مولاه الخليفة مهتم بالأمر مغموم من الواقع بالرعية ، وأن الناس قد تسابقوا إلى المصلى الجامع ، فقال البلوطى للرسول بلهجة المؤمن الموقن المعتز بدينه وربه : ليت شعرى ! ما الذى يصنعه الخليفة سيدنا ؟ فقال له الرسول : ما رأيناه قط أخشع من يومنا هذا ، إنه لمنفرد بنفسه ، لابس أخشن الثياب ، مفترش التراب ، قد رمى به على رأسه ولحيته ، وبكى واعترف بذنوبه ؛ وهو يقول : هذه ناصيتى بيدك ، أتراك تعذب الرعية وأنت أحكم الحاكمين ! لن ينفوتك شىء منى ! !

فتهلل وجه البلوطى الامام حينما سمع هذا الكلام ، وقال لغلامه : يا غلام ! احمل الممطر (١) معك ، فقد أذن الله تعالى بالسقيا . إذا خشع جبار الأرض ، فقد رحم جبار السماء ! . وكان الأمر كما قال ، فلم ينصرف الناس عن موقفهم هذا إلا عن السقيا التى عمتهم وعمت أرضهم ودوابهم ، وذلك بفضل الصدق فى النية والاخلاص فى الوجهة ! .

---

(١) الممطر الآلة التى تقى الانسان من المطر ، وتسميها العامة فى مصر « الشمسية » لأنها تقى الانسان من الشمس أيضا .

مكتبتنا العربية

من زعيم المحدثين فى البديع ؟

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد موسى
المدرس بكلية اللغة العربية

صار الشعراء المحدثون فريقين : فريقا ينعقب أثر الأقدمين ولا ينفصل عن عمود الشعر العربى ومناهجه القديمة إلا فى النزر اليسير حيث يخضع للصفات العقلية الجديدة التى ألمعنا اليها فى كلمة سابقة ، ومن هذا الفريق : مروان ابن أبى حفصة ، وعلى بن الجهم ، ودعبل الخزاعى ، وأشجع السلمى ، وابن الرومى ، والمتنبى ؛ وفريقا آخر يأبى الا أن يعيش فى عصره ، فيجارى روحه ويتمشى مع حياته الجديدة ، ويعتنق التجديد الذى حدثناك عنه فى كلمة خالية ، ومن هذا الفريق : بشار بن برد ، وابن هرمة ، والعتابى ، وأبو نواس ، ومسلم ابن الوليد ، وأبو تمام ، وابن المعتز ، والبحترى ، على اختلاف ما بينهم فى مقدار العناية بهذه الأصباغ ؛ وأحلى ما كانت تلك العناية فى القرن الثالث الهجرى على يد أبى تمام وابن المعتز ؛ فقد طارا بهذه الصناعة الى أعناء السماء حتى ابتعدا بها عن مألوف الشعر فى عهده القديم .

فإذا ما أراد الباحث أن يكشف عن رجل هذه الحلبة الذى بلغ غايتها واستولى على أمد السبق فيها فانه يجد أن أسبق النصوص التى تعرّف بالبديع وتشير الى رجاله الذين تسابقوا فى ميدانه قول الجاحظ (١) : « ومن الخطباء الشعراء من كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن : كلثوم بن عمرو العتابى ، وكنيته أبو عمرو ؛ وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله فى البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنحو منصور النمرى ، ومسلم بن الوليد الأنصارى وأشباههما ؛ وكان العتابى يحتذى حذو بشار فى البديع ، ولم يكن فى المولدين أصوب بديعا من بشار وابن هرمة » .

وقول عبد الله بن المعتز (٢) : « قد قدمنا فى أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا فى القرآن الكريم واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) البيان والتبيين جـ ١ ـ ٥٩ (٢) مقدمة كتاب البديع .

مكتبتنا العربية

وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذى سماه المحدثون « البديع » ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا الى هذا الفن ولكنه كثر فى أشعارهم فعرف فى زمانهم حتى سمى بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه » .

وقول الآمدى (١) : « ليس الأمر لاختراعه — يعنى أبا تمام — لهذا المذهب على ما وصفته ، ولا هو أول فيه ولا سابق اليه ، بل سلك فى ذلك سبيل مسلم ، واحتذى حذوه ... على أن مسلما أيضا غير مبتدع لهذا المذهب ولا هو أول فيه ، ولكنه رأى هذه الأنواع التى وقع عليها اسم البديع وهى الاستعارة والطباق والتجنيس منثورة متفرقة فى أشعار المتقدمين فقصدها وأكثر فى شعره منها » .

وقول الجرجانى فى أثناء حديثه عن أبى تمام وإيجاعه له (٢) : « وأنا أدين بتفضيله وتقديمه ، وأنتحل موالاته وتعظيمه ، وآراه قبلة أصحاب المعانى وقدوة أهل البديع ». وقوله (٣) : «فلما أفضى الشعر إلى المحدثين ورأوا مواقع تلك الأبيات ، من الغرابة والحسن ، وتميزها عن أخواتها فى الرشاقة واللطف ، تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه « البديع » فمن محسن ومسىء ، ومحمود ومذموم ، ومقتصد ومفرط » .

وقول ابن رشيق (٤) : « على أن مسلما أسهل شعرا من حبيب وأقل تكلفا ، وهو أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة وأكثر منها ، ولم يكن فى الأشعار المحدثة قبل مسلم صريع الغوانى إلا النبذ اليسيرة ، وهو زهير المولدين كان يبطىء فى صنعته ويجيدها . . . وقالوا أول من فتق البديع من المحدثين بشار بن برد وابن هرمة ، ثم اتبعهما مقتديا بهما كلثوم ابن عمرو العتابى ، ومنصور النمرى ، ومسلم بن الوليد ، وأبو نواس ، واتبع هؤلاء حبيب الطائى ، والوليد البحترى ، وعبد الله بن المعتز . فانتهى علم البديع والصنعة اليه » .

---

[١] الموازنة ـ ٦ [٢] الوساطة ـ ٢٥ . [٣] الوساطة ـ ٢٨

[٤] العمدة جـ ١ ص ١١٢

مكتبتنا العربية

فاذا ذهبنا نتحسس زعيم الصبغ البديعى فى عهد المحدثين على ضوء هذه النصوص، طالعنا منها اضطراب ، وبادأنا تحير . فالجاحظ وابن المعتز يريان أن زعيم هذه الحلبة ومهد ذلك الطريق هو بشار بن برد وإن كانا يختلفان فى التصريح باسماء رجالها ، فيعد الجاحظ : العتابى ، والنمرى ،ومسلم بن الوليد ، وابن هرمة ؛ ويذكر ابن المعتز مسلما وأبا نواس ، ولكن إذا تأملنا نصيهما فقرأنا فى نص الجاحظ قوله : كنحو منصور النمرى ومسلم بن الوليد الأنصارى وأشباههما ، وقرأنا فى نص ابن المعتز قوله : ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم ... تلاقى النصان وذهب ما بينهما من اختلاف ، لقبولهما كل من جنح لهذا المذهب وورد ورده .

وأما الآمدى وابن رشيق فيتفقان على أن زعيم هذه الأصباغ هو مسلم ابن الوليد وإن كانا يختلفان اختلافا هينا يسيرا . فالآمدى يحكم على مسلم بأنه أول من قصد هذه الأصباغ من المحدثين وأكثر فى شعره منها ، وهو متبع للقدماء وليس بالمبتدع المبتكر ؛ وابن رشيق يحكم عليه بأنه أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة وأكثر منها ، ولكنه لم يخل الأشعار المحدثة قبل مسلم من البديع وإن كان خفيفا يسيرا ، حيث : قال « ولم يكن فى الأشعار المحدثة قبل مسلم صريع الغوانى إلا النبذ اليسيرة». ومن هذا يمكن أن نقول : إنه يتفق مع الجاحظ وابن المعتز على أن البديع كان معروفا فى شعر المحدثين قبل مسلم ، ولكن أول من تكلفه هو مسلم . وقد قال بعد هذا : « وقالوا : أول من فتق البديع من المحدثين بشار بن برد . . . »

ولا شك أن هناك فرقا ملموسا بين التكلف الذى أسنده إلى مسلم، وبين الفتق الذى أسنده إلى بشار ، ومن هنا يتلاقى مع الجاحظ وابن المعتز ولا يباينهما . ولعل وجهة الآمدى فى إصراره على أن مسلما زعيم البديعيين فى عصر المحدثين مبنية على ما نسلمه له من أن مسلما أول من أسرف فى استخدام الأصباغ البديعية إسرافا لم يعهد من قبله ، وذلك لا يمنع أن يكون مسبوقا ببشار ومن لف لفه، فيلتقى مع الجاحظ وابن المعتز وابن رشيق. وأما الجرجانى فيصر على أن أبا تمام قدوة أهل البديع .

ولعل ذلك راجع إلى أن هذه الأصباغ قد بلغت غايتها من النضج والاكتمال على يد أبي تمام ، وليس يعني أنه أسبق المحدثين إلى هذا اللون من الكلام يؤكد ذلك قوله بعد : « فلما أفضى الشعر إلى المحدثين ورأوا مواقع تلك الأبيات من الغرابة . . . تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه البديع ». والمعروف أن أول من سماه بالبديع هو مسلم بن الوليد فقد جاء في معاهد التنصيص في ترجمة مسلم (١) « وهو فيما زعموا أول من قال الشعر المعروف بالبديع ، وهو لقب هذا الجنس بالبديع واللطيف » فيكون أول المتكلمين للبديع عند الجرجاني هو مسلم بن الوليد ، وذلك لا يمنع أن يكون مسبوقا إلى هذا البديع بغيره من المحدثين وإن لم يتكلفوه كما تكلفه .

وأيا ما كان فقد اتفقت كلمة القدامى من النقاد على أن المحدثين لم يحدثوا البديع إحداثا ولم يبتكروه ابتكارا ، بل هم مقلدون للقدماء ، وكل ما كان لهم هو الإكثار من هذه الأصباغ ، وإطلاق اسم البديع عليها مع اختلاف مابينهم في مقدار عنايتهم بهذه الصنعة ، فاختلفت أساليبهم في الشعر تبعا لذلك ، كما اتفقوا تصريحا أو تلويحا على أن زعيم هذه الحلبة في عصر المحدثين هو بشار ابن برد ؛ أما مبلغ تجديده ودعائم زعامته فذلك ما سنفرده ببحث خاص ؟

(١) ج ٢ / ١٠

العطلة السنوية لمجلة الازهر

بناء على ما جاء في اللائحة الداخلية لمجلة الأزهر من ضرورة وقف إصدار مجلة الأزهر شهرين متواليين من أشهر الصيف ليأخذ حضرات محرريها وعمالها فيهما الراحة الضرورية لهم ، قررنا عدم إصدارها في شهري رمضان وشوال من هذه السنة ، وهما يوافقان شهري يوليو وأغسطس من السنة الميلادية على اختلاف بينهما في أيام معدودة .

ونعلن أن الادارة في غضون هذين الشهرين تكون قائمة بعملها ومستعدة لإجابة طلب كل من يتصل بها لأمر يتعلق بالمجلة ؟

مدير مجلة الأزهر

محمد فريد وجدي